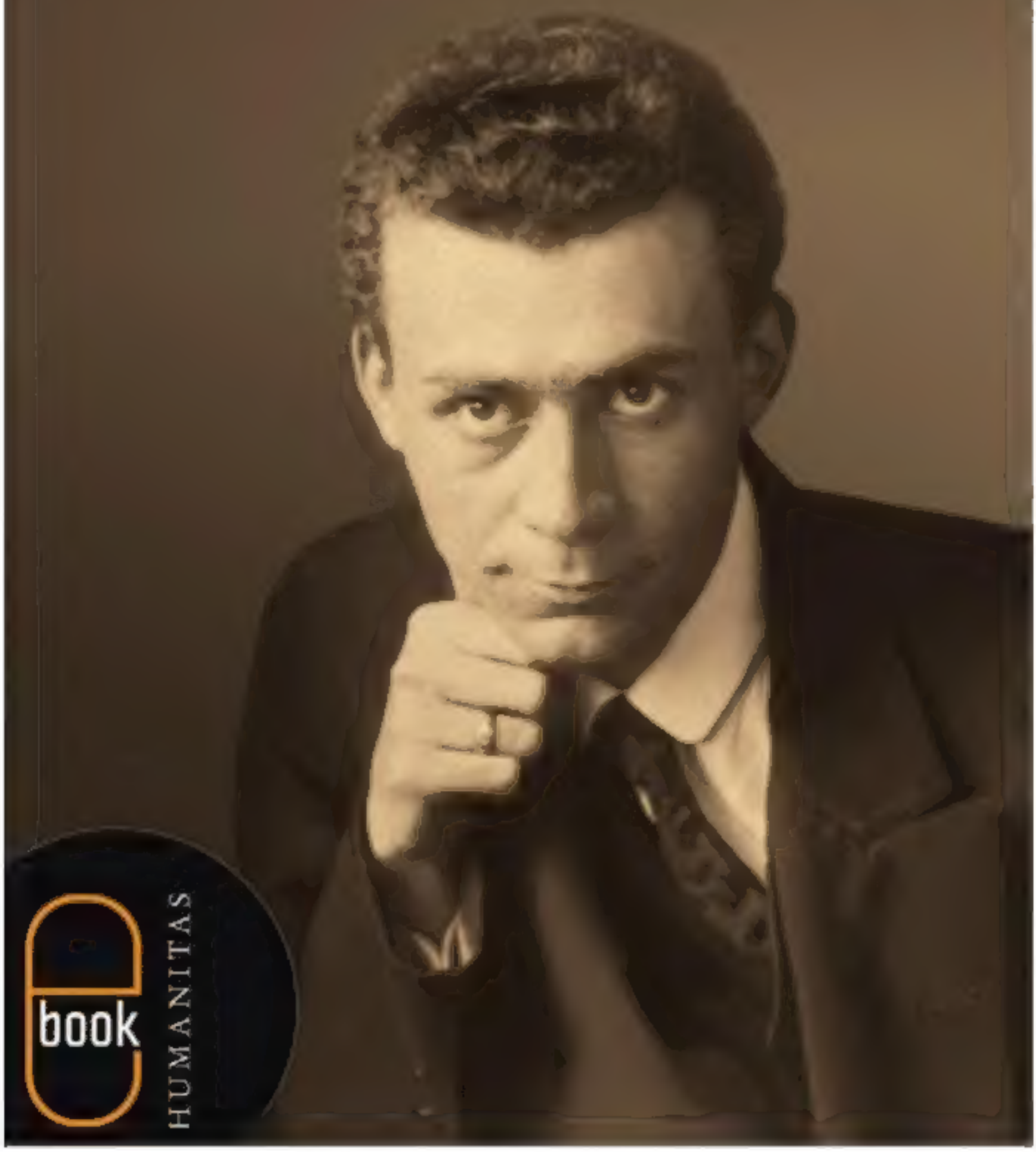
LUCIAN BLAGA

TRILOGIA CUNOAȘTERII



ebook
HUMANITAS

LUCIAN BLAGA
Trilogia cunoaşterii

© Humanitas, 2012 (ediția print)
© Humanitas, 2013 (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-4175-5 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Schiță biobibliografică

Lucian Blaga s-a născut la Sebeş, pe 9 mai 1895. A decedat la Cluj, pe 6 mai 1961, şi, la dorința lui, a fost înmormântat în Lancrăm. Urmează şcoala primară germană la Sebeş (1902–1906), apoi Liceul „Andrei Şaguna“ (1906–1914) la Braşov. La bacalaureat prezintă „Teoria relativității“ (restrânsă) de Albert Einstein. Se înscrie la teologie, ca mulți ardeleni, pentru a evita înrolarea în armata austro-ungară. În anii 1916–1920 studiază filozofia şi biologia la Viena, unde o cunoaşte pe viitoarea soție, Cornelia Brediceanu, studentă la Medicină. În 1919 debutează cu *Poemele luminii* şi *Pietre pentru templul meu* (aforisme şi însemnări), primite deosebit de bine de criticii vremii. În 1920 susține la Viena doctoratul cu teza „Kultur und Erkenntnis“. Se căsătoreşte şi se stabileşte la Cluj. Candidează pentru un post în învățământ la Universitatea din Cluj, dar nu este acceptat. Colaborează cu articole şi eseuri la diferite reviste (*Patria*, *Voința*, *Gândirea*, *Adevărul Literar şi Artistic*, *Universul literar*, *Cuvântul* ş.a.). Publică piese de teatru, volume de poezii, volume de eseuri şi studii. În 1924 se stabileşte cu soția la Lugoj, unde Cornelia îşi deschide, în casa părintească, un cabinet stomatologic. Este numit atașat de presă la Varşovia (1926), la Praga şi apoi la Berna (1928–1932), Viena (1932–1936), Berna (1937). În 1930 începe elaborarea şi publicarea operei filozofice: *Trilogia cunoaşterii: Eonul dogmatic*, *Cunoaşterea luciferică* (dedicat lui Nicolae Titulescu), *Cenzura transcendentă* (1930–1934); *Trilogia culturii: Orizont şi stil*, *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei şi sensul culturii* (1935–1937); *Trilogia valorilor: Ştiință şi creație*, *Despre gândirea magică*, *Religie şi spirit*, *Artă şi valoare* (1938–1942). În februarie 1938 este, pentru numai câteva săptămâni, ministru subsecretar de stat la Externe, apoi ministru plenipotențiar la Lisabona. În anii petrecuți în serviciul diplomatic continuă eforturile de a ajunge profesor universitar. În 1936–1937 este ales membru plin al Academiei Române. Discursul de recepție este

„Elogiul satului românesc“. În toamna anului 1938, la Cluj, ține lecția de deschidere a „Catedrei de filosofia culturii“ și este numit profesor universitar. La începutul anului 1939 îi solicită regelui Carol II rechemarea din diplomație. În 1939 se stabilește la Cluj ca profesor universitar. După Dictatul de la Viena (august 1940) se refugiază la Sibiu împreună cu Universitatea Regele Ferdinand I. În 1942–1943 înființează și conduce revista de filozofie *Saeculum*, la care colaborează Constantin Noica, Zevedei Barbu ș.a. Începând din 1942 publică, la Fundațiile Regale, „edițiile definitive“ ale operelor: *Poezii* și cele trei *Trilogii*. Își tipărește ediția definitivă a *Operei dramatice* la Editura Dacia Traiana din Sibiu. În 1946 se întoarce cu universitatea la Cluj. Este perioada în care încep atacurile împotriva lui (Lucrețiu Pătrășcanu, Nestor Ignat ș.a.). În 1946 își dă demisia public din PNP (partid înființat ca anexă a PCR), a cărui orientare nu o putea accepta. Între 1946 și 1948 publică ultimele două cursuri litografiate, pe care le include în planul Trilogiilor conform „Testamentului editorial“. În 1948 este exclus din viața publică, adică din Universitate și Academie. Lucrările lui sunt eliminate din programele analitice, din biblioteci și bibliografii. Numele lui poate fi citat numai ca exemplu ideologic negativ, „dușman de clasă“. Nu mai poate publica lucrări originale. Începând din 1951 traduce *Faust* de Goethe, versiune care apare în 1955. Între 1950 și 1960 traduce din lirica universală și selecții din operele lui Lessing, care i se publică. Din 1948 până în 1951 lucrează la Institutul de Filozofie, și, între 1951 și 1959, la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei. În 1959 se pensionează, o pensie de la Uniunea Scriitorilor, singurul for din care nu a fost eliminat. Între 1946 și 1960 își încheie sistemul filozofic, scrie pentru sertar câteva cicluri de poezii, *Hronicul și cântecul vârstelor* și romanul *Luntrea lui Caron* (în două redactări), conferințe și aforisme. În 1956 este propus, în străinătate, pentru Premiul Nobel. Își definitivează pentru tipar aproape toate lucrările de sertar. În august 1959 redactează de mână un „Testament editorial“. În ce privește opera originală, moare ca *autor interzis*. La aproape doi ani după moarte îi apar primele antologii de poezie și apoi, încet, alte lucrări. Romanul *Luntrea lui Caron* este publicat în prima ediție la Editura Humanitas în 1990.

Notă asupra ediției

Volumul *Trilogia cunoașterii* cuprinde prima trilogie din „sistemul filozofic“ al lui Lucian Blaga. În legătură cu aceasta, Lucian Blaga a redactat în 1959 un „Testament editorial“, pe care îl reproducem în continuare:

„Dacă s-ar întâmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filozofică, doresc ca urmașii mei să se îngrijească de acest lucru. Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filozofic, pe care îl socot încheiat. Cele 15 volume sunt: *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică*, *Cenzura transcendentă*, *Orizont și stil*, *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei și sensul culturii*, *Artă și valoare*, *Despre gândirea magică*, *Religie și spirit*, *Știință și creație*, *Diferențialele divine*, *Despre conștiința filozofică*, *Aspecte antropologice*, *Experimentul și spiritul matematic*, *Ființa istorică*. Sistemul are o arhitectură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri împărțite astfel:

Trilogia cunoașterii

1. *Despre conștiința filozofică* (manuscris, litografiat)
1. *Eonul dogmatic*
II. *Cunoașterea luciferică*
III. *Cenzura transcendentă*
2. Supliment: *Experimentul și spiritul matematic* (manuscris)

Trilogia culturii

I. *Orizont și stil*
II. *Spațiul mioritic*
III. *Geneza metaforei și sensul culturii*

Trilogia valorilor

I. *Știință și creație*
II. *Gândire magică și religie*
    1. *Despre gândirea magică*
    2. *Religie și spirit*
III. *Artă și valoare*

Trilogia Cosmologică

I. *Diferențialele divine*
II. *Aspecte antropologice* (litografiat)
III. *Ființa istorică* (manuscris)

Baza editării trebuie s-o formeze trilogiile și volumele tipărite, litografiate sau manuscrise ce se găsesc în biblioteca mea. Să se țină exact seamă de «corecturile» ce le-am făcut eu personal în aceste cărți.

Lucian Blaga
Cluj, 25 august 1959"

Tot în perioada în care a redactat „Testamentul editorial" de mai sus, Lucian Blaga i-a dictat soției sale, Cornelia Blaga, următoarele considerații privind „sistemul" său filozofic:

„De câteva luni lucrez la cea din urmă carte făcând parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică*. Expun în ea o seamă de idei despre om ca ființă istorică. Începusem această lucrare încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole. Alte probleme trebuiau lămurite mai întâi. În cei 15 ani ce s-au scurs de la război încoace m-am închinat cu osebire poeziei. Dar am scris și câteva volume de filozofie. Prin anii '35 intenția mea era să dezvolt ideile filozofice în 5 trilogii. Câteva din ele au apărut, părți din celelalte au fost redactate. Acum că mă apropiu de desăvârșirea *Ființei istorice*, am hotărât să reduc planul trilogiilor, fixându-le la *patru*."

„Ce m-a determinat să refac planul trilogiilor în acest chip? Mai întâi, împrejurarea că sistemul meu a sporit cu unele lucrări ce nu figurau în proiectul inițial. Asemenea lucrări sunt: *Despre conștiința filozofică*, un

fel de introducere în filozofie în general; o amplă deslușire a conștiinței filozofice. O altă lucrare ce nu figura în proiectul inițial este: *Experimentul și spiritul matematic*, în care dau o filozofie a «științei exacte» de astăzi, completând cu aceasta teoria cunoașterii. O altă împrejurare, mult mai serioasă, ce m-a determinat să reduc planul trilogiilor la patru este aceasta: vreo trei lucrări urmau să se ocupe de unele chestiuni foarte «problematice» și «deocheate», cum ar fi aceea a fenomenelor parapsihologice. Găsesc că este mai conform cu spiritul rigoarei, ce m-a călăuzit întotdeauna, să mă ocup de atari chestiuni în proza mea literară, atribuind anume idei unui filozof fictiv (*n.red.*: *Luntrea lui Caron*). Mai urma să mă ocup și de o seamă de probleme în legătură cu «existența creatoare», de implicatele acesteia și de raportul cu moralitatea etc. Dar, astăzi găsesc că aceste probleme pot fi tratate mai sprinten și mai eficace sub formă de «aforisme», de observații, de *aperçu*-uri în cadrul unor conversații ce au darul să netezească asperitățile colțuroase ale unei gândiri, pe care, de altfel, niciodată n-am dorit-o prea «sistematică».“

Proza literară la care se referă autorul în acest din urmă citat este romanul *Luntrea lui Caron*, apărut abia în 1990, la Editura Humanitas. Unele fragmente, referitoare la procesul de creație sau la geneza anumitor lucrări, au apărut în periodice.

Întocmai ca și pentru volumele precedente, s-au respectat indicațiile autorului, transcriindu-se forma definitivă destinată de el tiparului.

În ce privește lucrările conținute în acest volum sunt de menționat:

Fragmente din *Eonul dogmatic* au apărut în revista *Gândirea*, în 1930 și 1931, iar volumul a apărut, în prima ediție, în 1931 la București, Editura Cartea Românească, 205 p., fiind dedicată „Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis, minții alese, cu frățească iubire“.

Capitole din volumul *Cunoașterea luciferică* apar în *Gândirea*, în 1932 și 1933, iar în prima ediție lucrarea se publică la Sibiu, Tiparul Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiană“, 1933, 194 p., cu coperta de Hugo Ulrich, Viena, și poartă dedicația: „Domnului Nicolae Titulescu, omagiu omului, închinare dialecticianului“.

Introducerea la *Cenzura transcendentă* apare în revista *Vremea* din 25 martie 1934. În prima ediție, cartea apare la București, Editura Cartea Românească, 1934, 219 p.

Toate aceste trei lucrări sunt cuprinse într-un volum, sub titlul *Trilogia cunoaşterii*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943, 458 p. După 1948, aceste lucrări nu au mai fost reeditate până în 1983, când au apărut la Editura Minerva. Ulterior, ele au apărut, în volume de sine stătătoare, la Editura Humanitas.

Lucrarea *Despre conştiinţa filozofică* apare, în primă ediţie (fasc. I şi II, curs) la Cluj, Lito – Schildkraut, 1947, 232 p. Menţiune: „Curs ţinut la Facultatea de Litere şi Filozofie – Cluj, în anul universitar 1946–1947". Ediţia a doua apare la Timişoara, Editura Facla, 1974, 179 p., îngrijită de Dorli Blaga şi Ion Maxim, cu un studiu introductiv de Henri Wald. A treia ediţie apare la Editura Minerva, Bucureşti, 1983. Ultima reeditare a fost cea de la Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

Experimentul şi spiritul matematic, lucrare scrisă între 1949 şi 1953, apare postum, în prima ediţie, la Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, 243 p., cu o prefaţă de Călina Mare. A doua ediţie apare la Editura Minerva, în 1983, iar a treia ediţie – la Editura Humanitas, în 2003.

Ţin să le mulţumesc, postum, prof. univ. Al. Tănase şi acad. Mihnea Gheorghiu, care, prin sprijinul lor, au făcut posibilă apariţia, în condiţiile ştiute din 1983, a acestei lucrări, pe care am putut astfel să o trimit la marile biblioteci din Occident.

ianuarie 2012
Dorli Blaga

*

În intenţia de a îi oferi cititorului român o ediţie modernă a *Trilogiei cunoaşterii*, menită să uşureze receptarea operei lui Lucian Blaga de către cei interesaţi mai degrabă de conţinutul filozofic decât de forma filologică a lucrărilor, am actualizat textele din volumul de faţă potrivit normelor academice în vigoare, păstrând însă cele mai multe dintre formele de limbă caracteristice perioadei, precum şi ideolectele autorului. Cuvintele sau expresiile în limbi străine sunt redate cu caractere cursive. Cuvintele sanscrite au fost transliterate potrivit normelor ştiinţifice acceptate. Cele câteva inadvertenţe de redactare şi erori de culegere au fost îndreptate tacit, iar punctuaţia (cu precădere o anume dispunere a virgulelor specifică, se pare, lui Blaga) a fost păstrată doar în măsura în

care nu contravenea normelor gramaticale ale limbii române. Intervențiile plasate între paranteze drepte îi aparțin editorului.

Editura

DESPRE CONŞTIINȚA FILOZOFICĂ

Considerații introductive

Oricine e înzestrat cu aptitudinile spirituale necesare, receptive și de spontaneitate, poate să ajungă, încetul cu încetul, la înjghebarea unei conștiințe filozofice. În domeniul filozofiei, situația nu ni se pare să fie deosebită de aceea ce ne întâmpină în ținuturile artei, unde, prin deprinderea puterilor și prin familiarizarea cu operele, poți, pe temeiul înnăscut al unei sensibilități firești, să-ți constitui o conștiință artistică. Înfiriparea unei conștiințe specifice este condiționată, atât în domeniul filozofic, cât și [în] cel artistic, de o îndelungată experiență prin ținuturile corespunzătoare, adică de un contact asiduu cu modul marilor creatori, de un susținut efort de asimilare a operelor existente, dar, pe cât cu putință, și de un exercițiu pe măsura lor, a facultăților spirituale angajate de la sine în atari preocupări.

Evident, orice luare în considerare a „conștiinței filozofice" în vederea unei lămuriri ■ aspectelor ei posibile devine operantă numai dacă pornim de la convingerea că gândirea filozofică își are, printre celelalte preocupări ale spiritului omenesc, autonomia și ființa ei aparte. „Conștiința filozofică" trebuie s-o înțelegem într-un fel ca o răsfrângere în spirit, mai mult sau mai puțin lucidă, a situației în chestiune. Cel ce și-a alcătuit, cu suficient discernământ și datorită unui proces multiplu condiționat, o conștiință filozofică știe foarte bine că filozofia, într-o cuprindere de ansamblu, își are „ființa" și „autonomia" ei. Acestei autonomii și acestei ființe vom încerca să-i dăm un relief în paginile de față. Ne vom strădui, cu alte cuvinte, să scrutăm structura intimă a gândirii filozofice, și aceasta călăuziți în primul rând de ținta de a înlesni și celor cu mai puțină umblare prin acest domeniu constituirea unei conștiințe filozofice.

Ținem departe de noi orice gând de a echivala în vreun sens oarecare gândirea și preocupările filozofice cu ceea ce am hotărât a numi „conștiință filozofică". Conștiința filozofică o socotim doar ca un „joc

secund“, ca un apendice foarte treaz al filozofiei sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei înseşi şi intrate, fireşte, în sânge sub înfăţişarea unor atitudini bine consolidate. Filozofului şi celui ce se ocupă cu filozofia nu le incumbă numaidecât datoria de a-şi alcătui şi o „conştiinţă filozofică“; ei pot să neglijeze până la un punct această tovarăşă cu putinţă a spiritului în exerciţiul său filozofic şi să se încreadă în instinctul lor. Totuşi, „conştiinţa filozofică“ va fi utilă celui ce şi-o însuşeşte exact în măsura în care, bunăoară, conştiinţa artistică este de un ideal folos creatorului de artă şi celui ce vrea să se bucure de diversele valori obiectivate în opere. Conştiinţa filozofică creează inteligenţelor şi spiritelor receptive cel mai prielnic climat pentru aprecierea justă a unei filozofii oarecare, dar poate, în acelaşi sens, să călăuzească, în cercetările, analizele, sintezele, intuiţiile şi construcţiile sale, şi pe filozoful de vocaţie, dându-i o pondere în tot ce întreprinde.

Drept puncte de reper în cercetarea noastră cu privire la fiinţa şi autonomia gândirii filozofice ne vor servi momentele cele mai importante şi cele mai rodnice din istoria filozofiei. Nu vom cere nimănui să opteze în prealabil pentru o anume filozofie. Nu vrem să închidem zările cu o asemenea „fixare“. Din contră, ne vom impune tot timpul atitudinea de a fi cât mai neutri în aprecierea diverselor concepţii filozofice, în cadrul unor criterii foarte largi şi elastice, şi făcând oarecum aproape o totală abstracţie de valabilitatea aşa-zisă „obiectivă“ a lor. Vom privi concepţiile filozofice ca produse ale spiritului, cu acel interes ce trebuie să-l acordăm în general productivităţii în sine, independent de orice raportare prea strictă la „realitate“. În considerarea concepţiilor filozofice nu vom arăta preferinţe şi nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiţionată adeziune sau nonacceptare. În cursul istoriei spiritului uman au apărut cele mai diferite gânduri filozofice, când într-o formă mai rapsodică, când în forma accentuat sistematică a unor „discipline“ particulare sau a unor viziuni complexe asupra lumii şi vieţii. Le vom privi ca atare, ca *apariţii istorice*, şi, privindu-le, nu ne vom lăsa conduşi de alte măsuri de preţuire decât de acelea de care e călăuzit în general, să zicem, un istoric al filozofiei. Cu toate acestea, intenţia noastră nu este câtuşi de puţin aceea de a face în vreun chip oarecare *istorie* a filozofiei, nici măcar în racursi. Nu. Ne simţim îndrumaţi spre scrutarea unei fiinţe şi a unei autonomii, în vederea

constituirii unei „conştiinţe“.

Intenţia noastră este aceea de a asigura, din cât mai multe puncte de vedere, temeiul „conştiinţei filozofice“ şi, prin urmare, de a lămuri în prealabil structura gândirii filozofice, figura şi profilul ei, care, datorită felului lor sui-generis, pot alcătui piatra unghiulară a unui asemenea temei. O atare lămurire cere, firește, o documentare cât mai amplă şi în acelaşi timp cât mai impersonală. O documentare amplă şi impersonală. Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atâtor filozofi care, vorbind despre fiinţa gândirii filozofice, polarizează totul în jurul propriei lor „metode“. Aceşti filozofi prezintă abaterile şi mişcările pline de sinuozităţi şi de accidente ale filozofiei ca tot atâtea convulsii prin care gândirea omenească a trebuit să treacă până să ajungă a naşte *metoda* „absolută“, proprie fiecăruia dintre ei. Astfel, Hegel vedea în peripeţiile filozofiei strădaniile acesteia de a da la lumină metoda dialectică cu care, după opinia sa şi de la el începând, filozofia se va identifica până în veacul veacului. La fel, Bergson va dibui în istoria filozofiei – şi prin desişurile ei – trecând un singur elan, care va culmina, după părerea sa, în elaborarea metodei intuiţiei, singura menită să ne salte în „absolut“. Cu atari „polarizări“, cauza filozofiei, şi mai ales a „conştiinţei filozofice“, rămâne prea puţin servită. Dacă dorim să învederăm fiinţa şi autonomia filozofiei, trebuie să dăm *istoriei* o mai mare şansă de a se pronunţa. Numai această cale deschide speratele orizonturi pentru cercetarea ce ne-am propus. Substanţele şi motivele filozofiei sunt atât de variate, şi gândirea filozofică a înflorit şi a dat în pârg în atâtea chipuri, încât istoria ei nu ni se pare, în esenţă, mult mai puţin bogată decât istoria artelor, de pildă. Cu argumentele ce ni le pune la îndemână desfăşurarea atât de amplă şi de spectaculoasă a gândului filozofic după locuri şi timpuri, vom constrânge repede la amuţire orice subiectivism egocentric al gânditorilor care au căutat să definească filozofia în lumina unor criterii prea personale. Însărcinându-ne să determinăm miezul şi confiniile filozofiei, va trebui, mai mult decât în orice altă împrejurare, să ne punem la încercare elasticitatea spiritului.

Să facem un mic efort de a ne apropia de subiectul nostru. E cazul, poate, să vorbim mai înainte de orice despre sentimentul cel mai intim pe care gândirea filozofică, ce prinde înfăţişare într-o concepţie nouă, e în stare să ni-l comunice la cea dintâi luare de contact cu ea. Cititorii îşi

aduc desigur aminte de cuvintele memorabile pe care Immanuel Kant le-a însemnat în una din cărțile sale cu privire la geneza filozofiei sale „critice". Kant mărturisește că, până la un moment dat, el, ca gânditor, era îmbrobodit de un „somn dogmatic" din care l-a „trezit" întâlnirea norocoasă cu opera filozofului englez David Hume. Kant rezumă în cele câteva cuvinte o situație în care se găsea și sentimentul ce l-a stârnit în el gândirea unui filozof de seamă și într-un anume chip orientat al epocii. Fără îndoială că semnificația concretă a cuvintelor lui Kant e legată de o împrejurare istorică precisă. Se știe că edificiile metafizice, cu care atâția și atâția filozofi prekantieni sperau să convertească misterul existenței în sisteme de concepte, au fost construite fără de o cercetare prealabilă a posibilităților de cunoaștere proprii spiritului uman. Cunoașterea conceptuală, cu procedeele ei intrinsece, fusese pusă în deprindere și silită la lucru fără de controlul necesar al mijloacelor întrebuințate de ea. Se făcea caz, bunăoară, de ideea de „substanță" sau de ideea de „cauzalitate", cu o încredere ingenuă în caratele lor firești, și se opera cu ele ca și cum mintea omenească ar fi deținut, cu aceasta, înseși pârghiile lumii și ale ideației divine. David Hume și-a îndreptat atenția tocmai asupra conceptelor de temelie de care se folosește inteligența umană în cele mai grave demersuri ale ei și a căutat să le arate structura și limitele firești. Metafizicienii dinainte de Kant utilizau conceptele în chestiune într-un fel dogmatic, adică fără de luciditatea necesară a uzajului lor și, prin urmare, cu o bună doză de iresponsabilitate. Hume întreprinde un examen menit să ducă la o nouă și foarte supravegheată conștiință cât privește priza și valabilitatea conceptelor. În această împrejurare istorică, plină de un latent dramatism, Kant încearcă sentimentul unei „treziri" dintr-un „somn dogmatic". Dar cuvintele lui Kant despre somnul în care plutea și despre „trezirea" ce-i deschidea o nebănuită zariște sunt susceptibile de o generalizare, trecându-se de la situația concretă a lui Kant la toate situațiile de răscruce din istoria filozofiei.

Celebrele cuvinte autobiografice ale lui Kant se referă, ce-i drept, la un anume „somn" spiritual și indică o stare precară a spiritului, ce permitea metafizicii cea mai necontrolată și mai arbitrară eflorescență. De asemenea, și termenul de „trezire" se referă la ceva precis, și anume la o nouă luciditate de natură „critică". Remaniind întru câtva semnificațiile, putem proceda la o generalizare a cuvintelor lui Kant.

„Somnul“ spiritual nu e totdeauna de natură „dogmatică“ – şi nici trezirea nu e totdeauna de natură „critică“. „Trezirea“ naturală dintr-un *somn natural* nu are nici ea un efect critic, şi totuşi această trezire o experiem în fiecare dimineaţă. Să trecem de la cuvintele la figurat ale lui Kant la acest fapt de experienţă intimă, accesibil oricăruia dintre noi, adică la faptul somnului şi trezirii ca atare, luate ca trăiri imediate în toată nuditatea lor organică-psihologică. Întorcându-ne astfel la semnificaţiile curente ale cuvintelor „somn“ şi „trezire“, să ne întrebăm dacă procesul de scuturare şi iluminare, în care ne transpune o filozofie ce-şi merită cu adevărat numele, nu prezintă oarecari similitudini cu această experienţă organică-psihologică. Când încercăm să ne dăm mai de aproape seama de efectul de dezmeticire ce-l datorăm în general filozofiei, ni se pare indicat să recurgem la înţelesul mai obişnuit al cuvintelor „somn“ şi „trezire“. Nu ne facem iluzia că am descris cu aceasta în chip desăvârşit efectul în chestiune. Ne dăm perfect seama că şi noi operăm, ca şi Kant în propoziţiile autobiografice, tot cu un transfer de termeni din viaţa *naturală* în sfera *spirituală*. Şi atunci, apropierea, de intenţii mai mult sugestive, ce-o facem între iluminarea prin filozofie şi trezirea din somn impune şi unele distincţii. Într-adevăr, în viaţa organică-psihologică, starea de somn este total înlocuită prin starea de trezie; şi invers, potrivit unui anume ritm circular. Când vorbim însă despre somnul spiritului, starea aceasta urmează să ne-o închipuim ca o stare funciară, adâncă şi infinită, în care starea de trezie nu va înlocui niciodată mai mult decât un plan sau un sector al stării funciare. Aici, în cadrul spiritului, „trezia“ nu se substituie somnului în toată nemărginirea sa, ci desfiinţează somnul doar parţial. Aici, în cadrul spiritului, starea de trezie tinde apoi să-şi sporească volumul în dauna stării infinite, care este somnul spiritului. *Sentimentul de „trezire“ ce ni-l comunică orice mare gând filozofic corespunde unui asemenea spor de volum al conştiinţei.*

Pentru verificarea celor spuse, îndrumăm cititorii spre ceea ce, desigur, ei înşişi au încercat răsfoind cu zăbava necesară şi cu suficient interes o istorie a filozofiei. Într-adevăr, cel ce se iniţiază în istoria filozofiei face experienţa unei treziri spirituale din ce în ce mai largi. Experienţa trezirii devine deosebit de vie mai vârtos în faţa începuturilor de curente sau lângă momentele de cumpănă ale istoriei gândirii filozofice. Vom evoca un asemenea început.

Până în veacul VII î.Hr., semințiile grecești antice erau dominate de viziunea homerică asupra lumii, de un caracter mitologic nu prea îngrădit în spontaneitatea sa. Celelalte popoare, cum au fost, bunăoară, egiptenii sau puternicele seminții ce s-au succedat în Babilon, având în urma lor un trecut de cultură cu vreo 3 000 de ani mai vechi decât al grecilor, erau stăpânite de mitologii și cosmologii de factură mai arhaică, mai hieratică. Oricum, lumea lor, atât a popoarelor arhaice, cât și a grecilor, seamănă foarte mult cu cea ■ basmelor noastre. Într-o ambianță spirituală astfel orientată, apare la un moment dat în Milet, în peisajul unei anume seminții grecești, un gânditor care reușește să schimbe radical perspectivele spiritului asupra realității înconjurătoare. Este vorba despre Thales, unul dintre legendarii înțelepți cu care istoriografii țin să înceapă istoria filozofiei.

Câteva importante gânduri ne-au rămas de la Thales. Printre altele, ideea că substanța unică din care ar fi făcute toate lucrurile ar fi apa. Până atunci, spiritul omenesc și-a umplut zarea cu diverse imagini despre „lume". Cea mai organizată dintre aceste imagini aparține culturii babiloniene. Lumea era închipuită ca fiind alcătuită dintr-un pământ cu înfățișare de turn, ce iese în terase din oceanul terestru, acesta înconjurat de diguri și munți. Peste pământ și peste oceanul terestru erau imaginate trei bolți cerești suprapuse, cu imperiile și cetățile lor astrale, iar sub pământ și sub oceanul terestru, alte trei tărâmuri, în cel mai adânc întinzându-se împărăția morților. Toată această lume, cu etajele ei, era, potrivit concepției babiloniene, înconjurată de toate părțile de oceanul cosmic.

Cosmografia homerică va simplifica imaginea babiloniană fără de a modifica prea mult structura etajată a lumii. Imaginația arhaică și cea homerică mai populau, firește, „lumea" lor cu toate ființele văzute și, mai presus de toate, cu semințiile nevăzute ale zeilor și demonilor. În atmosfera aceasta de basm se ivește așadar Thales. E sigur că el substituie cosmografiei și geografiei mitologice alte imagini, care pregătesc viziunea specific grecească despre lume, de mai târziu. Mai importantă însă decât viziunea sa cosmografică este neîndoios teza, ce el o enunță, că apa ar fi substratul tuturor lucrurilor. Cu aceasta, spiritul omenesc proiecta întâia oară în cosmos ideea unei substanțe unice. Pentru identificarea substanței universale cu „apa", Thales își va fi avut

motivele sale. El trăia lângă mare şi va fi fost desigur impresionat de puternicia, de aluviile şi produsele ei. Acestei experienţe personale a lui Thales i se mai adăuga, fără îndoială, şi oarecare tradiţie, căci în cosmologiile şi cosmogoniile arhaice, apei îi revenea un rol precumpănitor. Am arătat că „lumea" în cosmologia babiloniană era privită ca un spaţiu închis, înconjurat pretutindeni de oceanul cosmic. Nimeni nu se gândise însă înainte de Thales că originea şi chiar temeiul tuturor lucrurilor ar putea să fie o singură substanţă universală. Din clipa în care Thales a dat grai unei asemenea idei, s-a declanşat o nouă problematică pentru spiritul omenesc. Se cuvine să nu trecem cu vederea că astăzi, după 2 500 de ani, ştiinţa şi filozofia se găsesc în căutarea „substanţei". Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuşi şi pentru semenii săi, semnificaţia însoţită de puternice rezonanţe a unei mirate „treziri". Spiritul omenesc se deştepta, depăşindu-şi somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenţei. Formulând, aşa stângaci cum se întâmplă, ideea substanţei universale, gândirea abstractă, raţională, se declara ca un incendiu ce nu va mai fi niciodată stins sau localizat. Gândirea raţională, aservită până atunci imaginaţiei divinatorii de natură mitică, intra în exerciţiul autonomiei sale.

Prin asemenea „treziri" a trecut spiritul omenesc de câte ori un mare filozof a venit cu „lumina" sa în cosmos. Orice filozofie, ce nu-şi dezminte intenţia intrinsecă ei, echivalează cu un adaos de luciditate. O similară „trezire" a avut loc când Anaxagora propunea ideea unui „spirit" sau a unei „raţiuni" care ar organiza toate lucrurile. Un mare simţământ de „trezire" comunica Platon semenilor săi când îşi desfăşura vederile despre o existenţă clădită în coordonate complexe, faţă de care omul putea să-şi lămurească aşa de categoric propriile sale elanuri, atât de confuze încă până atunci.

„Trezirile" se pronunţă atât în cazul unor concepţii metafizice de natură constructivă, cum sunt cele amintite ale lui Thales, Anaxagora sau Platon, cât şi în cazul unor concepţii de natură mai mult analitică-critică, menite să lămurească, bunăoară, aptitudinile cognitive ale spiritului omenesc – sau chiar existenţa şi esenţa ca atare ale spiritului omenesc. De la Socrate, care dibuieşte funcţia conceptelor în economia spiritului omenesc, până la actualii existenţialişti, care vivifică însăşi conştiinţa

existenței umane, omul se tot „trezește".

O concepție metafizică e destinată astfel să dea o transparență mai întâi figurii și articulațiilor grave ale existenței, să pună în lumină coordonatele fundamentale ale tainei cosmice, să reveleze osatura și arhitectura secretă ce le bănuim în ființa Marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gând metafizic aspiră să-și aducă lumina sa în noaptea mare în mijlocul căreia suntem puși. Metafizica e o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri și se repercutează în noi ca o „trezire". Noaptea din afară nu e însă totul. Mai este și o noapte lăuntrică a propriei noastre ființe. Când ochiul filozofic s-a îndrumat spre lăuntrul omului, s-a ajuns de asemenea la înțelegeri care, indiferent de priza lor sub raport absolut, au devenit și ele tot atâtea „treziri" pentru spiritul omenesc.

Dacă punem în mișcare panorama și lăsăm să se perinde prin fața noastră figurile filozofiei, remarcăm două coloane de gânditori: una mai mult vizionar-constructivă, alta mai curând analitică-critică. Întâia coloană e atentă îndeosebi la privelișteа totală a existenței, pe câtă vreme a doua își are interesul ațintit mai ales asupra omului. Câteva nume proeminente din coloana vizionar-constructivă: Thales, Pitagora, Anaxagora, Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson. Câteva nume din coloana analitică-critică: sub anume aspecte ale sale, Parmenide, apoi sofiștii, Socrate, Platon, Aristotel, scepticii, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, fenomenologia și existențialismul contemporan. Unele nume ilustrează ambele coloane.

În aceste considerații introductive, am relevat unele laturi de lumină ale filozofiei. Să nu uităm nici umbrele. În fața multitudinii soluțiilor pe care gândirea filozofică le preconizează și a antagonismelor derutante de care ea este străbătută de la un capăt la altul, cei ce frecventează istoria filozofiei recoltează adesea un sentiment de nedumerire. Neapărat că orice laic are dreptul să se întrebe care sunt, în definitiv, rezultatele certe pe care le-a adus filozofia. Interesant este însă că tocmai o asemenea întrebare stinghereşte foarte puțin pe unul care și-a însușit o conștiință filozofică. În principiu, o asemenea întrebare e susceptibilă de nenumărate răspunsuri, și aproape orice amator de filozofie va găsi un număr oarecare de teze, sau poate chiar un corp de teze, care i se vor

părea un bun câştigat. Dintr-o anume prudenţă ce ne-o impune însuşi punctul de plecare al cercetărilor de faţă, noi ne vom feri să stabilim un atare patrimoniu sau inventar de pretinse certitudini. În privinţa aceasta – şi faţă de accidentele intermitente ale filozofiei – suntem de părere că trebuie să adoptăm o atitudine de supremă precauţie. Socotelile ce se pot face ni se par foarte diferite şi fără număr. Să calculăm însă, pentru simplificarea situaţiei, cu cazul cel mai grav. Să presupunem că, în cele din urmă, soluţiile ce le oferă filozofia ar fi, sub raportul certitudinii, nule, absolut toate. Ar putea oare o asemenea presupunere să ne ducă la o decepţie atât de gravă, încât să dorim un act de abolire a filozofiei? Sau poate că tocmai un asemenea calcul şi atari consideraţii au darul de a face posibilă o neaşteptată punere în lumină a celui mai sigur folos ce-l putem culege pe urmele filozofiei? În cumpăna acestei alternative decisive, avem putinţa de a mobiliza un argument în stare să provoace un deznodământ în avantajul filozofiei. Să admitem, aşadar, că soluţiile filozofiei sunt antagoniste şi iluzorii, fără deosebire. O legitimare totuşi s-ar găsi, şi în această ipoteză, preocupărilor filozofice şi eforturilor cheltuite pe drumurile lor în chiar împrejurarea de netăgăduit că însăşi *problematica* spiritului omenesc devine tot mai adâncă şi mai complexă datorită soluţiilor pe rând absorbite de ea. Soluţiile filozofiei sunt frunzele ce cad ca să îngroaşe şi să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vânjoase şi cuprinzând încetul cu încetul tot mai mult spaţiu.

Gândirea filozofică, prin construcţiile şi dărâmările ei, prin amăgirile şi dezamăgirile ce ni le pricinuieşte, prin bănuielile şi presimţirile ce ni le comunică, prin tot mai adâncile problematizări ce le prilejuieşte şi le îmbie, va însemna astfel pentru genul uman un necurmat spor de luciditate, etapele ei echivalând cu tot atâtea „treziri“ din *somnul* infinit în care fiinţa noastră pluteşte.

Autonomia filozofică și creația metafizică

Filozofia o socotim, printre celelalte preocupări ale spiritului uman, ca un domeniu autonom în sensul deplin al acestui cuvânt. Filozofia este ea însăși. Pentru a se legitima, ea nu are nevoie nici de prestigiul, condiționat de diverse calități, revenind științei, nici de demnitatea, condiționată și ea de realizarea unor anume valori, ce este proprie artei. Gândirea filozofică se afirmă în cadrul spiritului într-un fel ireductibil, ea implică valori proprii, orizonturi care sunt ale ei și numai ale ei, mijloace ce-i aparțin în exclusivitate și procedee care o singularizează. S-au depus, desigur, în ultimele decenii unele strădanii de a întemeia o filozofie ca „știință severă". Amintim încercarea lui Husserl, care spera să pună temeiurile unei filozofii *als strenge Wissenschaft*. Pentru a-și duce la capăt încercarea, merituoasă și de mare răsunet, fără îndoială, Husserl a fost însă nevoit să nesocotească tocmai ceea ce noi considerăm ca finalitate a filozofiei: metafizica. El ▪ nesocotit creația metafizică, dar în cele din urmă, el însuși nu s-a putut dezbăra de procedee metafizice, cu deosebire când a voit să dea vederi de ansamblu. Cazul dovedește o dată mai mult că filozofia fără idei metafizice rămâne un aluat ce nu dospește. La extrema opusă aceleia de a înțelege filozofia ca „știință" se situează încercările de ▪ o prezenta ca „artă". Un Hermann Keyserling rămâne ilustrativ pe această linie, cu ambiția sa de a funda filozofia pe intropatie. Nici cei ce se căznesc, fără succes, de altfel, să prefacă filozofia în „știință", nici cei ce vor s-o legitimeze ca „artă" sau ca „poezie de concepte" nu respectă autonomia reală de care filozofia, în strălucitele ei momente, a dat atâtea dovezi. Filozofia în marile ei momente: adică filozofia presocratică, filozofia lui Platon și Aristotel, a unui Plotin, filozofia lui Descartes, Spinoza, Leibniz, a unui Kant, a lui Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer sau Bergson.

Simpatia față de obiect, ce prinde așa de bine pe orice cercetător – și, în cazul de față, simpatia față de momentele de evidentă și viguroasă

eflorescență ale filozofiei – ne sfătuiește să identificăm rostul filozofiei în primul rând în funcția ei creatoare de metafizică. Așa a fost înțeleasă gândirea filozofică în toate timpurile ei de afirmare. Metafizica, în desfășurarea ei, este plină de idei adânci sau înalte ca atare, de viziuni care pot să ne angajeze conștiința și existența. Pentru a preveni orice neînțelegere, vom nota numaidecât că o idee poate să fie adâncă sau înaltă și fără de a fi obiectiv valabilă. În cele din urmă, valabilitatea ideilor metafizice nu poate fi în nici un chip controlată și verificată printr-o confruntare directă cu realitățile transcendente pe care ea le vizează. La o întâie vedere, o asemenea situație pare precară, mai ales dacă nu ținem seama de împrejurarea că ideile metafizice își răscumpără o asemenea deficiență în atâtea feluri ce rămân să fie arătate. Imposibilitatea de verificare directă ■ ideilor metafizice – sau chiar o acuzată inadecvație a lor în raport cu realitatea – nu ne dă încă vreun drept de a trata plăsmuirile metafizicii ca simple închipuiri fără noimă. Este unul din simptomele cele mai impresionante ale autonomiei filozofice faptul că ideile, plăsmuirile metafizice, pot fi apreciate în ele însele, ca viziuni de sine stătătoare, pentru logica lor interioară, pentru sugestiile revelatorii ce se degajează din ele, pentru presimțirile ce ele le stârnesc în noi în raport cu transcendența. Orice autentică ideație metafizică își are logica sa, osatura și articulațiile arhitectonice prin care ea rezistă ca un întreg. O viziune metafizică reprezentând un întreg trebuie judecată în propriile ei perspective; și, dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta este și trebuie să fie în primul rând o critică imanentă. E foarte greșit să te apropii de o concepție metafizică numai cu idei din afară de ea. Numai criticii fără suficientă sensibilitate metafizică și fără de-o conștiință filozofică propriu-zisă procedează astfel. O critică imanentă ține seama totdeauna de criteriile intrinsece ale unui sistem sau ale unei concepții metafizice, și acestea sunt îndestulătoare atât pentru a pune în relief valoarea în sine ■ construcției, cât și pentru a-i scoate la iveală locurile de minoră rezistență. O critică filozofică ce nu știe să se adapteze la criteriile lăuntrice ale unei concepții metafizice rămâne, în fond, inoperantă.

În creația metafizică, noi vedem așadar însăși încoronarea gândirii filozofice. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri. Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filozof care

nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia; el poate fi orice, chiar un genial gânditor câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa; datorită adâncimii şi măreţiei viziunii, datoritā argumentului şi, câteodată, datorită sugestiilor proprii cuvântului ce ştie să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-şi impune şi altor muritori lumea sa. Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbândă ce ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că, într-un fel, caducitatea ţine chiar de condiţiile şi structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obişnuim să privim concepţiile metafizice şi sub alt unghi decât al regretului că ele sunt perisabile. Urmează să ne însuşim, cu alte cuvinte, acea particulară sensibilitate care cântăreşte o viziune metafizică după profunzimea şi armonia intrinsecă vedeniilor ce ni se propun. Repetăm: când ■ vorba de judecarea unei concepţii metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exerciţiu ■ unei critici imanente, generoasă prin definiţie. Într-o asemenea bătaie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepţie metafizică dobândeşte o înfăţişare de fatalitate inerentă chiar şi celor mai evidente reuşite ale spiritului uman.

Nu acestea au fost punctele de vedere din care a înţeles Kant să privească metafizica. Atitudinea lui Kant faţă de metafizică are, din nefericire, multiple aspecte, unele echivocuri şi oarecare labilitate. Integrându-se într-o tradiţie de două ori milenară, Kant profesa credinţa într-un ideal de cunoaştere ce îngăduie formule necesare şi general valabile. În lumina acestui ideal, prinde în gândirea lui Kant să se reliefeze tot mai mult deosebirea de natură dintre „metafizica“ ce se făcuse până la el şi „ştiinţa“ constituită de la Galilei şi Newton încoace în corp pretins intangibil. Kant a căutat secretul valabilităţii ştiinţei exacte în modul de aplicare a conceptelor asupra intuiţiei. El s-a străduit să arate că ştiinţa ia fiinţă prin aplicarea categoriilor intelectuale asupra unui material luat în primire prin simţuri. Ştiinţei i se oferă toate şansele pe care ea le visează, prin aceea că ea îşi delimitează obiectul în sfera fenomenalului, adică într-o sferă de convergenţă a simţurilor cu conceptele. Metafizica speculativă se mişca însă, după părerea lui Kant, pe o linie care sfidează această convergenţă prin salturi dincolo de

„fenomen“. Saltul în transcendență nu poate duce, după Kant, decât la construcții contradictorii, la teze antinomice sau la teze atinse de alte metehne logice, în consecință, inconsistente și efemere. De fapt, pretinsa stabilitate a științelor exacte și vremelnicia metafizicilor de până atunci l-au îndrumat pe Kant spre examenul critic al facultăților cognitive ale spiritului omenesc și la stabilirea unui postulat de colaborare a acestor facultăți în zona „experienței“. Criticismul pe care-l inaugura a făcut din Kant un adversar al metafizicii în accepția ce se acordase acestui termen: de speculație, vizând regiunile ce depășesc simțurile. În fața cântecului de sirenă al „transcendenței“, Kant a hotărât să se lege singur de catarg. Metafizica constructivă urma să fie interzisă, fiindcă, cu mijloacele și în condițiile ei, ea nu ar putea să dea decât forme ce se anulează reciproc.[1] Îndeosebi antinomicul, cu consecința lui, caducitatea logică atribuită concepțiilor metafizice, constituie pretextul argumentației kantiene împotriva metafizicii constructive și a legitimității ei. Să mărturisim că acest fel de a argumenta nu prea are darul de a ne îndupleca. Mai întâi: gândirea metafizică nu ni se pare că ar duce totdeauna și inevitabil la construcții antinomice. Argumentele posibile în favoarea tezei și cele cu putință în favoarea antitezei nu au o stringență logică de netăgăduit ca să se poată afirma că teza și antiteza se impun cu egală putere și în chip necesar. O afirmație metafizică se sprijină de altfel întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă și nici nu poate să ridice alte pretenții. Al doilea: chiar dacă gândirea metafizică s-ar revărsa inevitabil în antinomii, rămâne încă o problemă, dacă această situație atinge de nulitate rezultatele gândirii, deoarece s-ar putea ca însuși antinomicul să fie pozitiv-utilizabil în formulările cunoașterii. O dovadă elocventă ni se servește în această privință chiar în domeniul științei exacte, și anume în microfizica de astăzi, care s-a hotărât să facă uz de formulări antinomice în teoria corpuscular-ondulatorie a luminii.[2] Și al treilea: caducitatea concepțiilor metafizice, oricare ar fi motivele ei, nu este un suficient temei pentru a tăia elanul creației metafizice fundat în necesități structurale ale spiritului omenesc. Cert, Kant a întrezărit mai limpede decât înaintașii săi deosebirea dintre metafizica curentă și știință, dar el s-a grăbit să măsoare metafizica după criterii „științifice“. Era inevitabil să se ajungă astfel la sfatul castrării. Deosebirea de natură dintre metafizică și știință este însă, după părerea noastră, așa de mare, că trebuie să

aplicăm fiecăreia propriile ei criterii. Autonomiile lor comunică, dar nu se confundă.

Spuneam că atitudinea lui Kant față de metafizică nu este lipsită de echivocuri. Nu încape îndoială că Immanuel Kant aducea în filozofie o răsturnare de perspective. Un contemporan, speriat de revoluția la care trebuia să privească, intrigat, dar dezarmat, l-a numit pe Kant „atoatedistrugătorul". Acest epitet, ce se potrivește zeului Śiva din trinitatea mitologică a semințiilor indice, nu are darul de a caracteriza prea fericit revoluția kantiană. Căci, dacă e adevărat că Immanuel Kant aducea o răsturnare a perspectivelor filozofice, tot atât de adevărat este că marele gânditor avea un respect excesiv față de corpurile spirituale constituite. Un asemenea corp spiritual era pentru el, de exemplu, *știința* (newtoniană). Dar la fel, și câteva idei filozofice ale raționalismului deist (Dumnezeu ca ființă supremă, ca bun absolut, nemurirea sufletului, ideea libertății), pe care el nu s-a gândit nici un moment să le modifice în *conținutul* lor ca atare, ci doar să le învestească cu o nouă funcție în economia spirituală a omului. Kant, după ce a făcut tot ce i-a stat în putere să submineze orice metafizică speculativă, se declara astfel, pe altă cale, deplin satisfăcut de câteva din *ideile* (pe care le credea necesare și general valabile în felul lor), ale teologiei raționaliste. Aspirațiile metafizice ale lui Kant se împotmoleau astfel într-o teologie „etică", de idei conformiste. Același respect față de corpurile spirituale constituite, care îl făcea să creadă că știința newtoniană este, omenește vorbind, ceva intangibil, îl îndruma și spre recunoașterea intangibilității unor anume idei teologice curente. O mai cruntă răzbunare a metafizicii nici nu se poate imagina. Kant profesa abstinența metafizică pentru ca să-și satisfacă foamea metafizică cu surogate la dispoziția oricui. Rămâne un merit al metafizicienilor postkantieni de a fi dovedit prin „construcțiile" lor că spiritul omenesc poate oricând să creeze noi idei metafizice, spărgând lanțurile oricărui conformism.

Mai târziu, o nouă mișcare antimetafizică, mai radicală decât cea kantiană, a înflorit sub diversele forme ale pozitivismului, de la acela al lui Auguste Comte până la neopozitivismul unor gânditori din zilele noastre. Se susține în aceste cercuri sau școli filozofice că metafizica ar circumscrie preocupări în general perimate, reprezentând o fază depășită a civilizației. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile

Europei în ipostază de „pozitivist“ fanatic. De astă dată, el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filozofia ar urma să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi și să se mulțumească cu organizarea sistematică a științelor, în calitate de administratoare a acestor domenii, dar nu de stăpână. Pentru gândirea filozofică, această situație ar însemna în fapt o nouă robie, asemenea celei medievale, când ea se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei. Reprezentanții tuturor modurilor pozitiviste, de la Comte la Mach și de la acesta la neopozitivismul contemporan, s-au rostit împotriva metafizicii, căznindu-se să arate că plăsmuirile acesteia ar fi simple năluci ce nu aduc nici un folos și nici nu ar răspunde măcar vreunei serioase exigențe a spiritului omenesc. Ca și cum orizonturile spirituale ar putea să fie comprimate la acela al concretului și al utilului. În ciuda tuturor caznelor pozitiviste, exigențele metafizice ale omului rămân totuși un fapt fundamental și ireductibil. Binevoitorul sfat pozitivist de a se renunța la metafizică e, desigur, tot atât de eficace ca sfatul „să nu iubești“ pentru sufletele înzestrate cu un puternic instinct erotic. Asemenea sfaturi sunt bune pentru cei lipsiți de instincte – ceilalți le aud, surâd și purced spre aventură.

Poate că, după cele spuse în legătură cu filozofia lui Kant, nu ne-am mai pierde timpul pomenind de poziția antimetafizică a pozitivismului unui Comte sau Ernst Mach, căci ideile acestora își dorm somnul unde e țărâna ușoară. Dar aceeași atitudine metafizică ne întâmpină și la unii gânditori contemporani, care se găsesc în treabă combinând pozitivismul „senzației“, al lui Mach, cu preocupări „logistice“. N-avem nimic de spus contra logisticii cât timp ea rămâne în limitele stricte ale preocupărilor ei, care înfrățesc domeniul logicii și al matematicii, tinzând spre constituirea unor formule implicate de ambele tărâmuri. Dar logistica ține de la o vreme cu orice preț să intervină în cele mai grave probleme ale spiritului omenesc. Și acest lucru se întâmplă mai ales de când logistica a intrat în mezalianță cu pozitivismul. Neopozitivismul Școlii de la Viena (un [Moritz] Schlick, un [Rudolf] Carnap, un [Hans] Reichenbach) se străduiește să dea pozitivismului senzualist al lui Mach un spor de exactitate și de precizie, combinându-l cu metode și formule logistice. Reprezentanții acestui neopozitivism pretind că „adevărul științific“ se reduce la judecăți întemeiate pe „senzații“, la propoziții subordonate unui conținut senzual și la prelucrarea acestora potrivit legilor logistice. Orice

propoziție care nu poate fi exact coordonată unui conținut de senzații ar fi o propoziție „fără de sens". Dar după doctrina neopozitivistă, nu numai metafizica, ci și toată filozofia sunt alcătuite din atari propoziții „fără de sens" și de probleme iluzorii. De unde concluzia că filozofiei nu i-ar mai rămâne decât actul de autoanulare. Cum neopozitivismul, el însuși, fără să vrea, e un fel de filozofie, s-ar putea spune că neopozitivismul ambiționează să fie actul de sinucidere al filozofiei.

Ni s-a dat să citim un studiu în care un neopozitivist german examina în lumina criteriilor proprii Școlii unele din propozițiile fundamentale ale lui Heidegger (celebrul gânditor existențialist). Neopozitivismul ajungea în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur și simplu lipsite de „sens". Dar să ni se dea voie să ne întrebăm: Ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc aceluiași examen neopozitivist? Fără îndoială că neopozitivistul pune în exercițiu o agerime ce nu e de disprețuit, dar această agerime se dovedește aproape stupid mărginită, când se opinează că numai subordonarea la „senzație" ar fi în stare să garanteze o judecată și o problematică pline de sens. Avem de-a face aici cu o rizibilă supraevaluare a senzației ca fundament de mișcare al spiritului și cu o exaltată supraviețuire a regulilor logistice ca singur justificat resort al proceselor spirituale. Fapt e că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfârși printr-o golire totală a spiritului de creațiile de cultură. Procedeul echivalează cu o sterilizare integrală a spiritului. Purismul logicist s-a dovedit nu o dată nimicitor de cultură. Când logicismul se angajează în slujba unui pozitivism al senzației, se ajunge inevitabil la o negare chiar a resorturilor esențiale și intime ale creației de cultură. Invităm cititorii să facă o încercare de a aplica criteriile neopozitiviste asupra propozițiilor ce alcătuiesc o poezie, orice poezie care, întâmplător, le-ar satisface gustul. Cititorii s-ar convinge degrabă că orice propoziție poetică e, după aceste criterii, lipsită de sens.

În ce măsură criteriile neopozitiviste pot fi fertile în cadrul științei este o chestiune aparte, ea însăși putând să dea loc unor aprige discuții. Ne-am ocupat de această chestiune în unele lucrări ale noastre[3], arătând îngustimea de orizont a pozitivismului în general. De astă dată, fie-ne permis să amintim doar că Max Planck, marele fizician, întemeietorul

teoriei cuantelor, teoreticianul care a revoluționat ca nimeni altul fizica modernă, s-a pronunțat categoric împotriva adoptării criteriilor neopozitiviste din partea „științei". În verdictul dat de Max Planck, în a cărui prestigioasă personalitate întrezărim o excepțională întrupare a conștiinței științifice, trebuie să vedem chiar refuzul „științei" de a-și încorpora criteriile pentru a căror impunere pledează neopozitivismul. Max Planck, atât ca experimentator, cât și ca teoretician, își va fi dat seama suficient de clar de căile și normele cărora știința le dă urmare prin propria ei putere de mișcare și în virtutea unui spirit constituit timp de secole și care și-a dat, și continuă să-și dea, roadele sale. Reacția lui Max Planck față de pretențiile neopozitivismului de a călăuzi cu postulatele sale activitatea științei este pentru noi aproape un argument. Căci, dacă aplicabilitatea criteriilor neopozitiviste rămâne discutabilă chiar în domeniul științei căruia ele îi erau hărăzite, atunci ce credit s-ar mai putea acorda aceloraşi criterii nepozitiviste când solicită o încetățenire în filozofie, ținut pe a cărui măsură ele, din capul locului, nu au fost făcute?

Note

1. Iată câteva dintre antinomiile relevate de Kant:

I. *Teză*: Lumea are un început în timp și este limitată cât privește spațiul.

Antiteză: Lumea nu are început și limite în spațiu, ci este temporal și spațial infinită.

II. *Teză*: Orice substanță compusă din lume constă din părți simple, și nu există nicăiri decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

Antiteză: Nici un lucru compus din lume nu constă din părți simple, și, în general, nu există nimic simplu.

III. *Teză*: Cauzalitatea după legi ale naturii nu este singura din care derivă fenomenele lumii. Trebuie admisă în chip necesar și cauzalitatea prin libertate pentru explicarea acestor fenomene.

Antiteză: Nu există libertate, ci numai fapte determinate de legi ale naturii.

IV. *Teză*: De lume ține ceva ce, fie ca parte a ei, fie ca o cauză a ei, este o ființă necesară.

Antiteză: Nu există nicăiri o ființă absolut necesară, nici în lume, nici în afară ca o cauză a ei.

2. A se vedea Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Éditions Albin Michel, Paris, 1937.

3. A se vedea *Trilogia cunoașterii* („Cunoașterea luciferică"), *Trilogia valorilor* („Știință și creație"). [Cele două trilogii apăruseră în volum la Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1943 și 1946 (*n.red.*).]

Filozofia şi simţul comun

Autonomia filozofică cere să fie hotărnicită din mai multe părţi. Una din cele dintâi întrebări, pe care orice încercare de a delimita modul filozofic le actualizează în planul atenţiei noastre, este următoarea: Cam ce raport s-ar putea stabili între filozofie şi simţul comun?

Spre a putea răspunde, trebuie să vedem mai întâi ce accepţie urmează să acordăm termenului de „simţ comun" în cadrul circumscris de întrebarea noastră.

Simţul comun apare ca o realitate psihologică spirituală. Simţul comun reprezintă o medie just echilibrată de reacţii intelectuale proprii unei colectivităţi umane, aceasta înţeleasă mai curând ca masă omogenă, difuză şi fără limite precise, decât ca o organizare diferenţiată şi de un profil deplin caracterizat. Simţul comun se constituie, în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin convieţuirea cu semenii săi. Simţul comun este deci în individ un exponent al sociabilităţii acestuia şi se manifestă într-o seamă de atitudini şi judecăţi ce implică anume norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme, de obicei, fără a-şi da seama de ele. Cu cât normele implicite ale reacţiilor intelectuale angajează o colectivitate mai vastă, cu atât simţul comun devine un factor mai redutabil în viaţa de toate zilele a individului uman ce face parte din colectivitate. Recunoscând redutabilitatea simţului comun, nu rostim încă nici o judecată cu privire la legitimitatea sa. În fond, simţul comun ar putea să fie, în totalitatea sa, un corp de prejudecăţi pe care însă individul conformist, perfect intrat în colectivitate, nu le va descoperi niciodată ca atare. E bine să ne dăm seama de această situaţie înainte de a vorbi despre ruptura pe care filozoful o efectuează în omogenitatea simţului comun.

Un filozof este, de obicei, un om care-şi proclamă independenţa faţă de factorul anonim, fiind gata de a sfâşia spectacolul unităţii difuze a

colectivității și de a demasca realmente drept prejudecăți una sau mai multe din ideile și reacțiile fundamentale ale simțului comun. Sub acest raport, filozoful intervine în peisajul cu unde liniștite al simțului comun mult mai elementar, mai radical și mai pustiitor decât omul de știință. Adevărat e că și omul de știință cade foarte adesea la dezbinare cu simțul comun, dar totdeauna numai din pricina unor „prejudecăți" cu totul speciale, presupuse ca fiind apanajul acestuia din urmă. „Prejudecățile" luate la ochi de omul de știință au de obicei drept obiect fenomene concrete precis delimitate. Ca să dăm exemple. Omul de știință demască prejudecata simțului comun că Pământul ar fi plan, orizontal întins până la apele lumii, și pune în loc ideea despre configurația sferică a Pământului. Omul de știință înlătură prejudecata simțului comun că aerul n-ar avea „greutate". Filozoful radicalizează la extrem această atitudine de luare în răspăr a simțului comun. Nu există filozofie care să nu ajungă undeva, prin vreuna din afirmațiile sale, în gravă adversitate față de simțul comun, dar nu în ceea ce privește cunoștințele și credințele inventariate de acesta, ci în ceea ce privește chiar echipamentul acestuia. Orice filozofie violentează sau ia *à rebours* simțul comun, dar nu sub raportul „prejudecăților" sale concrete, ci sub raportul prejudecăților sale *constituționale*. Într-o asemenea perspectivă, s-ar putea risca afirmația că simțul comun, cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă într-un fel însăși materia pe care o macină filozofia spre a-și face loc în lume. Nu există structură fundamentală, identificabilă ca element al simțului comun de pretutindeni, pe care filozofia să nu fi încercat s-o desființeze pentru a-și crea un spațiu pentru propriile ei puncte de vedere. Nu există nici un aspect constitutiv al simțului comun pe care filozofia să nu se fi căznit a-l anula într-un chip sau altul, spre a face loc propriilor ei întemeieri.

Istoria filozofiei abundă în exemple ce ilustrează situația. În general, simțul comun se călăuzește, în judecățile, aprecierile și demersurile sale, de atitudinea unui realism ce acordă simțurilor o nemăsurată, naivă încredere. În raport cu lumea concretă, simțul comun se comportă receptacular, într-atât că nici nu vrea să admită că, în procesul de luare în primire a lumii, ar fi implicată și vreo activitate a subiectului uman. Simțul comun are despre sine conștiința pe care, în relație cu lumea concretă, ar avea-o o oglindă, dacă în oglindă fenomenele de răsfrângere

ar fi însoţite de actele unei lucidităţi. În consecinţă, simţul uman va aprecia că tot ce se comunică subiectului uman prin ferestrele suficient deschise ale simţurilor „există“ aidoma. ÎndupIecat de simţuri şi aservit lor, simţul comun acceptă ca atare tot ce putem distinge în noi şi în afară de noi cu ajutorul simţurilor, adică o pluralitate când mai conturată, când mai puţin conturată de lucruri, de permanenţe şi prefaceri, de fenomene ce apar, durează şi dispar, de corpuri în mişcare dintr-un loc într-altul, de aspecte şi calităţi ce stăruie sau se schimbă. Simţul comun se supune fără discuţie acestui mod de a vedea multiplicitatea lucrurilor, permanenţa şi prefacerea, starea pe loc sau mobilitatea lor: aici este această vatră în care arde focul, dincolo sunt uneltele folositoare traiului, aici sunt eu, dincolo, tu şi el, afară sunt casele care stau şi norii care pribegesc. Zeci de mii de ani, simţul comun a văzut şi a apreciat astfel. Iată însă că, la un moment dat, apare o şcoală filozoficā ce-şi propune să suspende tocmai această înclinare funciară a simţului comun de a se încrede în simţuri ca izvor posibil de cunoaştere. Ne referim la aşa-numita şcoală eleată, cu reprezentanţi ca Parmenide şi Zenon (secolele VI şi V î.Hr.). Aceşti gânditori au devenit celebri prin una din cele mai temerare încercări din câte înregistrează istoria filozofiei. Eleaţii exaltă virtuţile gândirii logice, ai cărei exponenţi plini de forţă trebuie să-i socotim. Conduşi de principiul noncontradicţiei, inerent raţiunii, eleaţii întreprind o „critică“ destinată să submineze creditul pe care simţul comun îl acordă simţurilor. Întreprinderea lui Parmenide avea semnificaţia unei tentative de a arăta cum se prezintă „realitatea“ unui gânditor care-şi închide simţurile, fiind convins că nu „există“ decât ceea ce poate fi gândit conceptual, logic, fără contradicţie. Parmenide va căuta un concept susceptibil de a fi cât mai rodnic exploatat potrivit postulatului său metodologic. El se va fixa asupra conceptului de „exitenţă“ şi-i va arăta atributele logic posibile şi realmente necesare, neţinând seamă de nici o sugestie ce i-ar veni din partea simţurilor. Menţinându-se incoruptibil în sfera logicului, Parmenide se va opri la încheierea că „existenţa“ ar fi unică, indivizibilă, finită, sferică, plină, solidă, neschimbată şi nemişcată. Caracteristic pentru gândirea lui Parmenide este saltul nemijlocit de la metodă la obiect şi de la obiect la metodă. Gândirea raţională este, după Parmenide, gândirea „existenţei“, a existenţei care, la rândul său, în eterna sa imobilitate şi unicitate indivizibilă, rămâne singurul lucru ce se poate

gândi „logic“. Nonexistența nu există; contrarul acestei propoziții ar cuprinde o contrazicere, ceea ce, după Parmenide, ar fi cel mai cert indiciu al iluzoriului și al caducității. Logica lui Parmenide este, desigur, impresionantă. Elogiul îl condiționăm însă de împrejurarea că ne aflăm în fața celui dintâi mare raționalist. Nu e mai puțin adevărat totuși că demersurile logice ale lui Parmenide nu sunt scutite de erori. În speculațiile sale se furișează falsa identificare și falsa deducție. Imaginația lui Parmenide rămâne încă prea vie pentru planul abstract al gândirii pe care s-a îndemnat să-l respecte, și astfel el comite, bunăoară, greșeala de a identifica „existența“ cu „plinul“ și „nonexistența“ cu „golul“ – de unde o seamă de deducții întortocheate și intenabile cu privire la înfățișarea pretins „plină“, „finită“ și chiar „sferică“ a existenței.

Zenon se ocupă îndeosebi de problema „mișcării“, a cărei realitate el o neagă, sprijinit pe o serie de argumente elocvente, dar rătăcitoare. Ideile și argumentele eleaților, neapărat subtile, rămân, în ciuda erorilor furișate în corpul lor, orice s-ar spune, un model care totdeauna va ispiti pe oricine s-ar strădui să convertească misterul lumii în concepte de superlativă abstracție și potrivit principiului că nu există decât ceea ce se poate gândi logic. În perspectiva ce ne-am deschis și în cadrul gândurilor formulate la începutul capitolului, filozofia eleată apare ca o extraordinară violentare a simțului comun, care crede în existența schimbării și a mișcării, [precum] și a pluralității lucrurilor din univers. Se va remarca și numai din acest prim exemplu cu care ilustrăm tendința *à rebours* a filozofiei în raport cu simțul comun că gândirea filozofică *radicalizează* această tendință mult dincolo de ceea ce știința ar fi dispusă să facă în condițiile metodologice adoptate de ea. În fond, omul de știință se declară, explicit sau implicit, de acord cu „aproape“ *toate* structurile și aspectele *constitutive* ale simțului comun și se mulțumește să înlăture numai prejudecăți speciale ale acestuia, referitoare la fenomenele concrete ca atare. Nici un om de știință nu s-a gândit vreodată să tăgăduiască, bunăoară, existența schimbării și ■ mișcării în univers, [precum] și a pluralității lucrurilor.

Să ne întoarcem privirile spre alte meleaguri, unde filozofia a înflorit cu o energie fără seamăn: spre India. Cam în același timp cu eleatismul grec – sau dacă vrem să fim mai precișI, ceva mai curând – are loc și în

spiritualitatea indică un act de violentare a simțului comun dintre cele mai pline de urmări. În faza de aurorā a gândirii indice, în cadrul textelor upanișadice, atât de bogate în noi idei și motive filozofice, apare doctrina despre identitatea dintre Brahman și Ātman. Brahman e Dumnezeu, Ātman e „sinele“ omului. Să ne transpunem în atmosfera epocii, să conturăm prin trăsăturile necesare concepția despre identitatea dintre Brahman și Ātman și să confruntăm concepția aceasta cu simțul comun. Alături de nenumăratele prejudecăți, mai mult întâmplătoare și care variază după locuri și timpuri, ale simțului comun, intervin în țesutul acestuia și atâtea convingeri ce se bucură de o răspândire largă, uneori chiar universală. Astfel, nu încape îndoială că simțul comun de pretutindeni crede într-o *pluralitate* de „euri“ risipite ca semințele în lume. Credința că „eu“ exist, că „tu“ exiști, că „el“ există, că „noi“, nenumăratele „euri“, existăm era, desigur, curentă și printre inzii din epoca pe care o evocăm. Conștiința existenței eului individual se impune subiectului uman în chip, s-ar zice, imediat și cu forță de evidență. Și totuși! Printr-o uluitoare detașare de evidențele simțurilor, anume gânditori inzi și-au luat însărcinarea de a coborî în propriile lor adâncuri sufletești până la un punct de confluență a tuturor eurilor individuale. Aici, dintr-odată, li se arăta gânditorilor că, în dosul eului lor, ca și al celorlalte euri, exista un singur eu, Sinele, care este Ātman, care este identic cu Brahman-Dumnezeu. Cu aceasta, perspectiva asupra lumii se schimbă: toate eurile concrete, omenești, decad la rangul unor simple manifestări vremelnice – sau chiar iluzorii – ale lui Ātman-Brahman. Singur cu adevărat „existent“ ar fi eul divin, în noi. Această filozofie upanișadică-vedantistă, ce și-a găsit formula, oarecum rezumativă și magic-incantatorie, în cuvintele *tat twam asi*[4] înfruntă și desființează una dintre cele mai adânc înrădăcinate convingeri ale simțului comun universal, convingerea despre pluralitatea indefinită a eurilor individuale. Și, dacă ideea eleată despre existența unică și imobilă nu a depășit sfera de influență proprie unei școli filozofice, ideea despre identitatea dintre Ātman și Brahman a devenit nucleul unei doctrine religioase care a luat și a reluat timp de veacuri și milenii lupta cu simțul comun.

Ne vom îndruma acum atenția spre un alt moment de un deosebit interes, aparținând preocupărilor filozofice europene moderne. Unul dintre conceptele cele mai importante cu care simțul comun și-a declarat

dintotdeauna deplina solidaritate este acela al „cauzalității“. În orice act de explicare a realului, simțul comun se conduce de credința în obiectivitatea de nediscutat a conceptului de „cauzalitate“. Acest concept, cu pretinsa sa obiectivitate sau prizã transcendentã, poate fi socotit ca un organ de care simțul comun nu se poate dispensa. E de presupus cã o eventualã problematizare mai acutã a conceptului ar putea sã provoace în sfera simțului comun o adevãratã crizã. Dar o asemenea problematizare s-a încercat. Și încercarea, chiar eșuatã, rãmâne nu mai puțin ca un document grãitor, care aratã pânã la ce punct filozofia își împinge uneori adversitatea față de simțul comun. Pregãtiri în vederea problematizãrii conceptului de cauzalitate s-au înfiripat într-un domeniu cu totul special și restrâns de relații, ce păreau „cauzale“. E vorba despre domeniul interrelațiilor dintre suflet și corp. Ocazionaliștii, degajând consecințele firești din definiția cartezianã a „substanței“, au gãsit cã, în domeniul raporturilor dintre suflet și corp, cauzalitatea nu ar fi cu putințã. Ceea ce în acest domeniu pare cauzalitate naturalã ar fi, în fond, un *miracol*. Mai târziu, un Spinoza, reluând problema, va susține cã, în ceea ce privește raporturile dintre corp și suflet, conceptul de cauzalitate trebuie înlocuit prin acela de „identitate“ și de paralelism al modurilor. Fenomenele fizice și cele psihice reprezintã numai „aspecte“ diferite ale aceleiași existențe; aici nu intervine, prin urmare, nici o „cauzalitate“. Se înțelege de la sine cã în aceste filozofii nu poate fi vorba de o adevãratã problematizare a conceptului de cauzalitate, ci numai de o restrângere a aplicabilității sale. Astfel, în filozofiile în chestiune, conceptul de cauzalitate își pãstreazã încã, în afarã de reducția de aplicare la care e constrâns, toate valențele ce i le atribuie simțul comun.

Într-o asemenea situație teoreticã apare Leibniz. El va pune pe un vast plan metafizic însãși problema cauzalității. Înãuntrul acestui concept, Leibniz întrezãrește, ca și înaintașii sãi pomeniți, o seamã de dificultãți metafizice, pe care însã el le îngroașã, scoțând în relief greutãțile de înțelegere ce le întâmpinã îndeosebi ideea de „influx“ de putere, intrinsecã oricãrei pretinse cauzalitãți. Rezultatul examenului avea sã fie, dacã nu convingãtor, cel puțin senzațional: Leibniz se hotãrãște sã substituie conceptului de „cauzalitate“ o idee *metafizicã*: ideea de armonie prestabilitã între lucruri. E îndeobște cunoscutã viziunea metafizicã despre „monade“, pe care Leibniz o îmbie aprecierii noastre în

dorința de a lămuri supremele probleme ale existenței. Concepția leibniziană reduce cosmosul la o infinitate de existențe particulare de natură psihică, numite „monade". Monadele ar fi un fel de atomi de natură psihică. Activitatea fiecărei monade consistă în aceea de a-şi reprezenta, din propria sa perspectivă, întregul univers. Aceste reprezentări se produc însă chiar în monade şi din ele, fără de a fi stârnite realmente de „universul" din afară, căci între monade nu ar exista nici o relație de natură „cauzală", cu acel influx de puteri de la una la alta, cum îl presupune conceptul de cauzalitate. Monadele n-au ferestre. În fiecare monadă e prefigurată dintotdeauna toată activitatea sa viitoare, şi fiecare îşi îndeplineşte, cu precizie de ceasornic absolut, *rolul* ce i-a fost dat dintru început. Între activitățile infinit variate ale tuturor monadelor există o potrivire, o armonie, un consens din eternitate şi pentru eternitate. Totul se petrece ca la teatru. Un actor cade pe scenă, împuşcat fiind de altul. De fapt, el nu cade fiindcă a fost realmente împuşcat, ci fiindcă aşa „îi este rolul". E aici una din imaginile la care se poate recurge spre a se face mai accesibilă concepția leibniziană. Regizorul suprem a distribuit şi monadelor, ca unor actori într-un teatru, cele mai variate „roluri". Monadele îşi joacă rolurile ascultând numai de textul lor, iar nu de îndemnuri sau de constrângeri exterioare. Monadele alcătuiesc lumea, în virtutea unei armonii prestabilite şi fără de a se influența una pe cealaltă, cum actorii alcătuiesc pe scenă o piesă. Astfel, în cele din urmă, ceea ce în univers pare „cauzalitate" nu este decât armonie prestabilită între activitățile, cu totul independente una de cealaltă, proprii monadelor, cărora de la început li s-au înmânat rolurile ce sunt chemate să le reprezinte. Cu această viziune despre o universală armonie prestabilită încearcă Leibniz să înlocuiască orice pretinsă cauzalitate ce ar avea loc în univers. În atare chip, Leibniz va desființa, dacă nu realmente, cel puțin sub modul posibilului, unul din conceptele fundamentale ale simțului comun. Şi putem adăuga că, mai înainte ca David Hume să fi problematizat conceptul de cauzalitate pe temeiul unor analize psihologice şi gnoseologice, Leibniz suspenda din funcția sa acest concept în chip *metafizic*. Nu există filozofie care să nu deterioreze, într-un chip sau altul, simțul comun. Simțul comun manifestă însă față de asemenea deteriorări o extraordinară putere de restaurare.

Cert, o afirmație de sensul aceleia ce o facem cu privire la raportul

dintre filozofie şi simţul comun cere o documentare cât mai amplă. E drept că filozofia nu se consumă în eforturi de atare natură, dar istoria ei abundă în exemple ce evidenţiază şi acest aspect în lumina căruia gândirea filozofică, de câte ori îşi ia în stăpânire energică fiinţa şi nu evită propriul spirit de consecvenţă, izbuteşte în cele din urmă să ia în răspăr simţul comun. Să ne mai oprim câte puţin şi prin preajma altor similare tentative. O idee dintre cele mai fundamentale cu care operează simţul comun este aceea a *obiectului* în general. Notăm că şi această idee de „obiect" posedă pentru simţul comun o eminentă prizã transcendentă. Simţul comun îşi întemeiază modurile, în mare parte şi în chip apăsat, pe ideea că obiectul *există* independent de împrejurarea că există şi vreun subiect care ia act de el sau nu. Simţul comun stă sau cade în funcţie de un asemenea postulat. Dar şi în legătură cu această idee a avut loc o faimoasă răsucire de perspective. Operaţia, care virtualmente echivala cu o sugrumare a simţului comun, a fost efectuată de gânditorul Johann Gottlieb Fichte, întemeietorul aşa-numitului „idealism subiectiv". În concepţia lui Fichte, ideea de obiect îşi pierde aura şi suveranitatea ce le-o atribuie simţul comun. Gândirea lui Fichte reculează într-o perspectivă unde totul se problematizează în afară de spontaneitatea originară a spiritului. Funciarmente, nu există pentru Fichte decât activitatea gânditoare şi imaginativă ■ spiritului, înţeles la singular ca „eu" absolut. „Eul" absolut *pune* din însăşi iniţiativa sa „obiectul", care iniţial *nu este*. „Eul" absolut *produce* obiectul, precipitându-l în propria sa sferă spirituală şi delimitându-l ca o parte din sine, ca „noneu". Eul, spre a ajunge la conştiinţa de sine, spre a intra în exerciţiul total al fiinţei sale, care este eminamente activitate, are nevoie de o limitare, de o rezistenţă. Eul îşi pune în faţă un „obiect", dar obiectul e „pus" ca un pretext, ca un mijloc de incitare la o tot mai complexă şi mai definită afirmare a eului. Spiritul are nevoie de un material asupra căruia să se poată exercita în calitatea sa originar-activă – şi-şi produce acest material proiectând în faţa sa un „obiect", un „noneu". Va înţelege oricine că această filozofie idealistă anulează maiestatea şi suveranitatea obiectului, întronând în locu-i subiectul, căruia i se atribuie un primat de natură divină. Încă o dată simţul comun a fost nevoit să îndure o sfâşiere şi o măcinare gata să-l curme.

Dar care dintre ideile ce alcătuiesc patrimoniul certitudinilor – sau

care rezumă reacţiile structurale ale simţului comun – nu a fost cel puţin o dată luată în răspăr de către o filozofie oarecare? Anevoie se va găsi o asemenea idee. Ce pare, bunăoară, simţului comun mai cert decât tendinţa de autoconservare atribuită lucrurilor, aspect fără de care însăşi aplicarea practică a principiului de bază al logicii, adică aplicarea principiului identităţii, ar deveni inoperantă? Şi totuşi, chiar şi această trăsătură, ce conferă osatura necesară tuturor existenţelor, a fost constrânsă din partea gândirii filozofice să-şi consume şi ea criza sa. Încă din Antichitate, un Heraclit problematiza orice atribut static al existenţei, încât imobilitatea era declarată o simplă amăgire, fie a minţii, fie a simţurilor. Reală este pentru Heraclit numai devenirea, curgerea, instabilitatea. Paradoxalul gânditor încerca să impună lucrurilor perspectiva devenirii, şi aceasta cu atâta insistenţă, încât îşi îngăduia să afirme că nici Soarele nu este acelaşi de la o zi la alta. El susţinea că Soarele se alcătuieşte în fiecare zi din nou din exalaţiile luminoase ale mării.

Cu totul în alt sens decât Heraclit îşi avea şi Descartes nedumeririle metafizice cu privire la „conservarea“ lucrurilor. Dacă pentru Heraclit lucrurile nu „sunt“, ci numai „devin“, găsindu-se în necurmată schimbare, pentru Descartes lucrurile „sunt“, dar ele nu pot să fie nici un moment fără de puterea lui Dumnezeu, care le creează din nimic în fiecare clipă, iarăşi şi iarăşi. Descartes nu poate înţelege altfel conservarea lucrurilor decât ca o permanentă creaţie din partea divinităţii. Dumnezeu creează lumea în fiecare moment. De fapt, în lumina viziunii carteziene, principiul de conservare al lucrurilor este înlocuit prin acela al creaţiei perpetue. E şi aici vorba despre o perspectivă posibilă, ce se substituie unei obişnuinţe cu care s-a solidarizat simţul comun în cursul mileniilor.

Trecem mai departe, ca să pătrundem în cămara cea mai secretă şi cea mai bine păzită a simţului comun, unde găsim etalate principiile şi valorile sale cele mai dragi. În fiinţa sa, simţul comun aderă din plin, fără de nici o rezervă, la *logica* numită curent „tradiţională“. Despre logica tradiţională ştim că îşi are principiile ei, dintre care unul stabileşte că „ceva“ nu poate să fie egal cu *contrarul* său. În virtutea acestui principiu, gândirea tinde să elimine orice „contradicţie“ ce s-ar instala într-o judecată ca un simptom precis de inadecvaţie în raport cu „realul“. Ce

pare simțului comun mai evident decât această situație ce-și găsește expresia în logica zisă „tradițională“. Dar nici chiar această logică nu constituie un fort inatacabil pentru gândirea filozofică. Iată că Hegel proclamă că un concept conține totdeauna, în chip latent, *contrarul* său, pe care aspiră de altfel să-l dea la iveală și într-o formă *explicită*. Dacă logica simțului comun, pe care a codificat-o Aristotel, are prilejul de a vorbi despre contradicție numai ca principiu de eliminare, deci negativ, logica lui Hegel își asimilează contradicția ca un principiu pozitiv și propulsiv. În definitiv, dialectica hegeliană este rodul de circumstanță al unei sfidări și bravuri, căci ea nu este decât logica ce transformă într-o virtute ceea ce nu poate să fie nici măcar o „licență“. Și totuși, o asemenea logică dialectică ar fi, după opinia autorului ei, expresia cea mai fidelă și exhaustivă a „realului“. Dialectica lui Hegel și-a întemeiat imperiul violentând în chipul cel mai grav legile logice de care este guvernat simțul comun. Cazul învederează o dată mai mult că filozofia nu se mulțumește să remanieze numai anume opinii, izolabile, concrete, ale simțului comun. Prin vigoarea eforturilor sale, filozofia ia la ochi însăși structura acestuia.

Filozofia nu respectă nici suprema valoare sub scutul căreia se așază simțul comun. Și acum ne referim chiar la conceptul de „adevăr“, de care pare cârmuit simțul comun. Pentru simțul comun, „adevărul“, ca *valoare*, implică, fără îndoială, sensul unei adecvări între realul concret al simțurilor și imaginea conceptual-organizată ce și-o face despre real subiectul conștient. Oglinda ce reflectă cât mai fidel un obiect oferă modelul potrivit căruia se constituie conceptul de „adevăr“ al simțului comun. Foarte devreme, filozofia a început să impună adevărului alte accepții. Când, bunăoară, Parmenide se încăpățâna să susțină că „adevărate“ sunt numai conceptele ce se pot gândi „logic“, [el] efectua o mișcare împotriva simțului comun, a simțului comun ce operează și cu atâtea și atâtea concepte care absorb în conținutul lor și *iraționalul* simțurilor. Condus de o definiție a adevărului pe măsura purismului logic, Parmenide degrada la rang de simple amăgiri cam toate „adevărurile“ simțului comun. De acest eleatism se mai resimte întru câtva și Platon când, într-o situație filozofică nouă și mai complexă, va încerca să impună adevărului condițiile sale. „Adevărul“ devine la Platon un rod posibil doar al puterii ideative a spiritului și numai al acesteia,

căci numai mulțumită acestei predispoziții spirituale am fi în stare să cuprindem Ideile, singurele lucruri care „există“ realmente. Simțul comun cu „adevărurile“ sale e și de astă dată pus la o parte ca o infirmitate a genului uman.

Dar pe drumul, veșnic reluat de la capăt, spre „adevăr“, aproape orice mare metafizician își va avea cuvântul său, care nu este cuvântul simțului comun. Așa Fichte, așa Schelling, așa Hegel, așa Schopenhauer, așa Bergson. Iar filozofii care scrutează chiar aptitudinile cognitive proprii spiritului uman nu se lasă nici ei mai prejos. Un Kant, ca exponent al criticismului, definește altfel „adevărul“ și-i impune alte norme decât Ernst Mach, reprezentant al empirismului pur. De amintit este că misticii din toate timpurile și-au avut și ei „adevărul“ lor. Minunate și vrednice de reținut sunt cele câteva cuvinte despre „adevăr“ ale lui Lao Zi, gânditorul mistic chinez. În aforismele sale, Lao Zi vorbește îndeosebi despre sensul divin al lucrurilor, despre tâlcul ultim, înmuiat în taină, al existenței, despre Dao. Răsfoind aforismele lui Lao Zi, simți printre rânduri că, după părerea sa, „adevărată“ poate fi numai *intuiția divinatorie* care îl cuprinde, sub o latură sau alta, pe Dao. Dar în cuvintele obișnuite ale simțului comun, ființa lui Dao nu poate fi rostită decât ca paradox. Adevărul ar fi deci totdeauna paradoxal. Sau, precum Lao Zi însuși spune: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos.“

După toate cele arătate, vedem că nu ■ nepotrivit să susținem că gândirea filozofică izbutește, prin mișcări ce-i sunt caracteristice și care îi reliefează profilul, să violenteze simțul comun, să-l suspende, să-l deruteze – și anume nu simțul comun sub forma conținuturilor sale accidentale, ci simțul comun sub aspectul structurilor sale fundamentale. În lumina celor desfășurate în capitolul de față, a filozofa înseamnă, așadar, a te păstra disponibil pentru moduri de a gândi care structural nu sunt proprii simțului comun; și în lumina acelorași considerații, filozofarea rămâne pentru simțul comun o durere, o suferință.

În câteva rânduri, am subliniat că știința nu se lansează în operațiuni atât de radicale împotriva simțului comun ca filozofia. Într-adevăr, știința se declară deplin satisfăcută în aspirațiile ei când parvine să înlăture anume prejudecăți concrete ale simțului comun, dar ea nu atacă înseși structurile fundamentale ale acestuia. Când, uneori, știința răstoarnă perspective și idei ce țin chiar de ființa simțului comun, cum s-a

întâmplat, bunăoară, când Copernic şi-a impus inversiunea astronomică sau când Einstein a propus teoria relativităţii, păşim pe un teren ce aparţine tot aşa de mult filozofiei, ca şi ştiinţei. După cum ne-o dovedesc îndeajuns nenumăratele discuţii suscitate de teoriile în chestiune în ambele domenii.

Note

4. În trad.: „acela eşti tu" (*n.red.*).

Filozofie, ştiinţă, experienţă

Ridicând chestiunea de mare importanţă a unei delimitări între filozofie şi ştiinţă, ni se pune numaidecât şi următoarea întrebare de un deosebit interes: Ce raport s-ar putea stabili între experienţă şi filozofie – şi ce raport există între experienţă şi ştiinţă? Răspunsul la această întrebare, vizând într-unul din punctele într-adevăr decisive distincţia de care sunt susceptibile cele două domenii, trebuie cântărit cu toată grija. Înainte de a contura mai apăsat şi mai clar termenii chestiunii, vom nota că, oricât de angajată pe drumul spontaneităţii s-ar dovedi filozofia prin cele mai multe din încercările ei de a converti misterul cosmic şi al existenţei în general în ansambluri bine legate de concepte şi de viziuni abstracte, ea nu se poate dispensa de *experienţa simţurilor* nici în problematica ce o pune, nici în soluţiile ce le propune. Desigur că obiecţiile, atâtea şi atâtea, ce se pot ridica împotriva simţurilor, ca eventual izvor de cunoaştere, nu au fost încă dezarmate şi continuă să neliniştească conştiinţa filozofică; totuşi, oricare ar fi carenţa simţurilor, evidentă sau numai bănuită, rămâne în picioare un fapt: nu ne putem lipsi de acest izvor! Şi nu ne putem lipsi de un atare izvor din mai multe motive. Mai întâi, simţurile furnizează materialul ce urmează să-l organizăm cu ajutorul mijloacelor inerente inteligenţei noastre. În al doilea rând, simţurile ne dau cel puţin unele indicii cu privire la tainele ce urmează să le convertim în termeni de cunoaştere conceptuală şi de înţelegere proprie spiritului omenesc. În afară de acestea, tot simţurile ne îmbie şi elementele la care spiritul face apel în chemarea ce şi-o atribuie de a tălmăci fenomene de un anume aspect concret prin imagini şi scheme împrumutate altui domeniu de fenomene: de exemplu, fenomenele acustice sunt tălmăcite prin imagini împrumutate din domeniul optic, prin „unde“. Întrebarea de la care pornim în acest capitol – şi care aşteaptă un răspuns – cere unele lămuriri prealabile, căci nu mai departe decât chiar termenul de „experienţă“ atrage după sine varii

controverse. Vom încerca să simplificăm situaţia, aşezându-ne în afară de controversele la care ne referim, fără de a pierde însă din vedere posibilitatea şi legitimitatea lor.

Prin cuvântul „experienţă“ se înţelege de obicei totalitatea materialului concret pe care spiritul şi-l însuşeşte cu ajutorul simţurilor. Că în constituirea „experienţei“ intră, în afară de senzaţiile simţurilor, şi anume funcţii ale inteligenţei chemate să instituie o ordine e clar. În problema aceasta s-a declarat, precum se ştie, între filozofi o deosebire de vederi, dar nu atât în ceea ce priveşte faptul în sine, cât în ceea ce priveşte dozajul de „senzaţii“ şi de „funcţii intelectuale“, destinate să alcătuiască împreună „experienţa“. În general, kantienii admit colaborarea unui important număr de funcţii intelectuale la constituirea „experienţei“, câtă vreme pozitiviştii încearcă să reducă la un minim aceste funcţii intelectuale, fără de a pretinde totuşi că s-ar putea dispensa de ele cu totul. Pentru ■ putea proceda la examinarea problemei raportului dintre filozofie şi experienţă şi a raportului dintre ştiinţă şi experienţă, nu se cere neapărat să ne dăm în prealabil verdictul în marea controversă: În ce chip urmează să colaboreze inteligenţa şi simţurile spre a da împreună „justa“ *experienţă?* În chestiunea ce ne preocupă, definiţia experienţei nu ne va deranja prea mult dacă, odată fixaţi, ne vom ţine de ea. Cu această condiţie, putem alege oricare definiţie dintre cele multe care joacă între postulatul kantian şi postulatul pozitivist purisim. Rezultatul analizelor noastre nu va fi întru nimic modificat prin aceea că vom opta fie pentru una, fie pentru alta dintre nenumăratele definiţii ce încap între maximalismul kantian şi minimalismul pozitivist – şi dintre care fiecare stabileşte în felul său aportul funcţiilor intelectuale la constituirea experienţei prin simţuri.

Se admite în general, fără multe discuţii, că între ştiinţă şi experienţa empirică există o foarte strânsă relaţie. Vom concede însă că o anume relaţie există şi între filozofie şi experienţa empirică. Întrebarea e numai dacă şi în ce măsură raportul dintre filozofie şi experienţă se deosebeşte de raportul dintre ştiinţă şi experienţă. Anticipăm că deosebirea e considerabilă.

Filozoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de ştiinţă îşi asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor. Filozoful se îndeamnă să convertească în termeni

de înțelegere umană un mister amplu și adânc ca toată existența. Omul de știință se străduiește și el să convertească în termeni mai apropiați înțelegerii sale un mister, dar un mister circumscris și desfășurat mai mult orizontal decât pe dimensiunea adâncului. Filozoful își articulează problematica în legătură cu un Tot ce depășește orice limită inerentă experienței – și anume nu numai în sens extensiv, ci și vertical, în înalt și în adânc. Omul de știință taie sectoare din corpul vast al experienței și-și constituie o problematică ce nu ține să epuizeze substraturile, treptat mai profunde, ale fenomenelor luate în considerare. Omul de știință scrutează, bunăoară, fenomenele pur mecanice sau fenomenele optice, sau fenomenele electrice. De fiecare dată, el se mulțumește să stabilească unele principii, reguli sau legi – și să imagineze eventual unele modele de existență care, proiectate în dosul aspectelor sensibile, fac mai limpede însuși modul de funcționare a principiilor, regulilor, legilor. Omul de știință se mulțumește deci să stabilească în mecanică, bunăoară, principiul perseverenței – sau în optică el se mărginește, bunăoară, să închipuie teoria undelor; cât privește adâncimea problematicii sale, omul de știință se socoate cu aceasta ajuns la limita accesibilului. Filozoful, conștient de vocația sa, își îndreaptă atenția și puterea de interpretare spre Tot, iar când își circumscrie, ceea ce de asemenea se întâmplă foarte adesea, interesul la un anume câmp de fenomene, el adâncește numaidecât problematica acestui câmp, într-un sens că, prin soluțiile ce le dă, deschide ferestre, într-un fel sau altul, și spre Totul existenței. Soluțiile științei, luate fiecare în parte, nu au această rezonanță largă, nu răspund în existența privită ca Tot.

Din cele arătate, rezultă că filozoful va privi experiența simțurilor într-un fel, și omul de știință, într-altul. Pentru filozof, experiența simțurilor este absorbită într-o vastă interpretare ce are în vedere întregul existenței. Din contră, pentru omul de știință, experiența simțurilor devine o zonă de rigori ce constrânge activitatea teoretică la diverse limitări. Vom reprezenta grafic și schematic această situație:

Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Linia curbă, punctată A–B reprezintă „teoria filozofică".

Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Liniile curbe, punctate c–d, e–f, g–h reprezintă „teoria științifică".

Filozoful este, prin intenție, autor al unei lumi. Prin aceasta se lămurește de la sine cum se face că, în cuprinsul filozofiei, experiența și construcția teoretică se declară, în general, amestecate în alt dozaj decât în cuprinsul științei. Pentru filozof, experiența în totalitatea ei este un pretext pentru o interpretare de extremă, superlativă amploare, care rămâne ținta demersurilor sale.

Pentru omul de știință, experiența în totalitatea ei devine un prilej de diviziune a muncii; el se situează într-un sector al experienței – și aici, în acest cadru, el completează *teoretic* anume goluri pe care gândirea le descoperă, rămânând ca aceste completări să fie verificate ulterior, direct sau indirect, tot prin experiență. Omul de știință își înfrânează activitatea teoretică pe măsura experienței ce și-a ales-o spre examinare. Experiența este pentru el „instanță", atât o primă, cât și o ultimă instanță. Filozoful interpolează experiența în masive preocupări teoretice; omul de știință interpolează actele teoretice în masa experienței. Experiența dobândește, așadar, un anume rol în filozofie și un altul în știință. În filozofie avem de-a face cu o experiență-pretext, în știință, cu o experiență-instanță. Pentru filozof, experiența apare în ansamblul ei exclusiv ca un pretext de interpretare – și atât: fiindcă el urmărește o anume țintă; filozoful va fi autor al unei lumi. Față de un asemenea obiectiv, experiența rămâne inevitabil în urmă; ea se revarsă de toate părțile în interpretare. A cere filozofului să-și modeleze construcția teoretică pe calapodul experienței

și să-și consume interesul în verificări directe sau indirecte asupra experienței ar însemna să-i interzici menirea pentru care el se simte chemat, căci pe măsura simplă a experienței nu se poate croi o haină destinată existenței ca Tot. Omul de știință se menține, chiar și prin actele sale teoretice, în zona experienței, al cărei subaltern el se consideră și în raport cu care el caută să devină cel mult un organ de corectare și de completare marginală. În general, filozoful se situează excentric față de experiență, proiectând asupra acesteia înțelesurile ce le îmbracă pentru spiritul său zona transcendențelor. Evident, filozoful ar cultiva spiritul teoretic până la paroxism dacă, într-un chip oarecare, n-ar primi și el, din când în când, avertismentele experienței. Căci până la un punct, e și el constrâns să țină seama de experiență. Filozoful captează experiența ca să-și alimenteze cu ea viziunea ale cărei semnificații îmbrățișează Totul existenței. În filozofie, experiența este asimilată teoriei, în știință, dimpotrivă, teoria este asimilată experienței. Teoria sau interpretarea filozofică, vizând un spațiu ce depășește enorm planul experienței, se înțelege de la sine că nu poate avea în raport cu experiența stringența sui-generis ce revine actelor teoretice la care procedează omul de știință. Teoria sau interpretarea filozofică echivalează cu o ordine ideală *doar posibilă,* care izbutește să anexeze sferei sale și experiența. Rămâne totdeauna un fapt deosebit de palpitant să urmărești cum, față de o atare ordine teoretică posibilă, însăși experiența ia o înfățișare deosebit de plastică, acceptând să i se imprime tâlcuri care, cel mai adesea, se afirmă și se mențin doar în virtutea unei logici interioare. Situându-se, cu alte cuvinte, excentric față de experiență, filozoful va avea, în general, o atitudine mult mai degajată față de ea decât omul de știință.

Din atitudinile diferite pe care filozoful și omul de știință le ia, atât în raport cu experiența, cât și față de spiritul teoretic, se desprind interesante consecințe cât privește desfășurarea istorică a gândirii filozofice și a gândirii științifice. Raportul aparte dintre experiență și teorie, ce-l descoperim în gândirea filozofică, și raportul, pe deplin conturat în felul său, dintre experiență și teorie, ce-l constatăm în gândirea științifică, ne permit unele conjecturi cu privire la un anume joc și la o anume tensiune, totdeauna cu putință în ambele domenii, între ideile vechi și ideile noi. Vom vedea că jocul la care facem aluzie ia un caracter mult mai dramatic în desfășurarea filozofiei decât în desfășurarea științei. Ce vrem să

spunem cu aceasta?

Să presupunem că, la un moment dat, experiența umană se lărgește cu noi și importante descoperiri. În fața experienței lărgite, filozoful este invitat să-și spună cuvântul. Gândirea filozofică are latitudinea de a imagina, de a născoci o nouă ordine teoretică posibilă, în care experiența lărgită ar putea să se intercaleze fără de nici o dificultate. În cazul acesta, experiența ■ luat asupra sa o funcție eliminatorie în raport cu vechile ordini teoretice posibile ale filozofiei și a devenit un prilej istoric pentru crearea unei noi ordini filozofice. Dăm un exemplu. La sfârșitul veacului XVIII și apoi în primele decenii ale veacului XIX, experiența umană se îmbogățește cu neașteptate descoperiri în domeniul biologic. Materialul de observație se amplifică de toate părțile. Se studiază cu asiduitate crescândă formele și structurile vieții. Se clasifică speciile, se pun în lumină, după noi criterii, mai esențiale, asemănări și deosebiri între ființele vii. Mai mult: se dau la iveală fauna și flora fosilă din alte ere ale pământului. Această lărgire a experienței ia proporții, încât nu mai poate să rămână fără de serioase repercusiuni în gândirea filozofică. Filozoful se vede, așadar, pus înaintea unor date de observație inedite pe care urmează să le interpoleze într-o ordine teoretică posibilă. Ideea „evoluționistă" își face apariția, cu sfială la început, pentru ca apoi un Lamarck s-o constituie în teorie, iar mai târziu un Darwin, un Spencer, un Bergson să-i dea amploare de universală ordine posibilă. O experiență sporită cu noi observații a dus la o răsturnare de perspective. În ideația umană s-a produs cu aceasta o revoluție. Față de mersul triumfal al doctrinei evoluționiste, vechea viziune despre formele statice ale vieții și despre perenitatea speciilor părea definitiv compromisă. Am fi însă nedrepți și nu tocmai obiectivi dacă am reduce ideația filozofică la atât cât am arătat. Într-adevăr, o experiență lărgită, chiar radical lărgită, ne duce în chip necesar la o nouă viziune filozofică. O experiență sporită îngăduie cel mai adesea să fie interpolată și într-o ordine teoretică ce pare depășită. Cu o condiție: dacă se recurge la idei suplimentare, destinate să netezească asperitățile ivite între experiență și teorie. Un Cuvier, naturalistul căruia nimeni nu-i va contesta genialitatea, a recurs la acest procedeu pentru a salva vechea concepție teologică despre imutabilitatea formelor vieții. Pentru a interpreta experiențele noi în cadrul vechii ordini teoretice, Cuvier va încerca să ajusteze și să completeze această ordine.

După teoria sa, Dumnezeu nu a creat o singură dată viaţa pe pământ, ci în repetate rânduri – şi anume de câte ori geneza a devenit necesară după câte o uriaşă catastrofă geologică ce a distrus formele mai complexe ale vieţii. Prin teoria *repetatelor* „creaţiuni“ ale unor diverse forme de viaţă pe pământ, Cuvier readaptează vechea concepţie teologică la noi necesităţi. Cu aceasta, el o credea pusă pe picioare şi pe deplin aptă de a face faţă sporului de experienţă. Încercări de această natură, destinate să salveze vechi teorii, se întreprind în filozofie şi ştiinţă la fiecare pas, căci orice act teoretic poate provoca o reacţie. În ştiinţă însă, antagonismul dintre ideea nouă şi ideea veche nu ia forme atât de vizibile şi de acute ca în cadrul filozofiei. Gândirea ştiinţifică al cărei model aproape ideal îl întrezărim realizat în ştiinţele experimentale, cum ar fi fizica şi chimia, se ţine, în construcţiile sale teoretice, foarte strâns pe urmele experienţei. Să ne gândim în privinţa aceasta la alcătuirea, încetul cu încetul, potrivit indiciilor culese din experienţă, a teoriei celei mai recente despre natura şi structura interioară ale atomilor. Pentru omul ce lucrează în câmpul ştiinţei, experienţa şi teoria prezintă rigori de interdependenţă atât de severe, încât aici nu este posibil un joc atât de dramatic între revoluţie şi tradiţie ca în gândirea filozofică.

Filozoful, având la dispoziţie un spaţiu teoretic neasemuit mai vast decât omul de ştiinţă, găseşte şi pentru spontaneitatea sa teoretică mult mai multe posibilităţi de mişcare. De asemenea, filozoful, punând accentul pe o preocupare teoretică faţă de care experienţa nu este atât o instanţă de control, cât un pretext de declanşare a actelor de interpretare, nu e de mirat că, în gândirea filozofică, îndrăzneala anticipaţiilor şi persistenţa viziunilor vechi sunt mult mai hotărâte decât în gândirea ştiinţifică. În filozofie, anticipaţiile înnoitoare sunt mai radicale, dar şi perseverenţa ideilor şi a perspectivelor vechi sau chiar arhaice, mai încăpăţânată decât în ştiinţă.

În consideraţiile de mai sus despre diferenţa ce ar exista între filozofie şi ştiinţă, în ceea ce priveşte raportul dintre „experienţă“ şi „teorie“, şi în cele ce am arătat cu privire la consecinţele ce se desprind dintr-o atare situaţie, am examinat unele stări de fapt, fără de a ridica în chip ostentativ problema legitimităţii acestor stări. Ne-am străduit, cu alte cuvinte, să relevăm comportamentul *de facto* al filozofului şi pe acela al omului de ştiinţă. N-am întreprins însă descrierea şi analiza acestor stări

şi procese cu intenţia de a ne interzice orice aprecieri – şi încheind, vom spune că în aceste stări şi procese noi vedem, firește, simptomele precise ale unor autonomii. Simptomele în chestiune pun în relief, una față de cealaltă, autonomia filozofică şi autonomia ştiinţifică, luminând încă o dată şi sporind cu noi detalii profilul particular al fiecăreia.

Problema filozofică şi problema ştiinţifică

Autonomia gândirii filozofice şi autonomia ştiinţei sunt susceptibile de diverse conturări. Filozofia şi ştiinţa îşi dobândesc, precum am văzut, relieful particular datoritã, în parte, unor atitudini distincte faţă de experienţă. Filozofia şi ştiinţa se deosebesc însă şi prin problematica lor, şi aceasta într-un sens ce aduce în discuţie nu numai *extensia* problemelor, ci şi modul *cum* se „pune" în general o problemă şi modul cum se „soluţionează" o problemă pusă.

Se poate vorbi, fără îndoială, despre o Logică a Problemei ca despre o disciplină posibilă. O asemenea disciplină ar arăta, cu documentarea necesară, cum se pune şi cum se rezolvă o problemă. Disciplina posibilă ar examina, cu alte cuvinte, însăşi articulaţia interioară a „problemei", adică a problemei în general, ca fapt şi ca act spiritual. Sub un asemenea unghi de vedere, ni se pare că filozofia şi ştiinţa prezintă profunde diferenţe ce solicită toată atenţia noastră. E din capul locului de presupus că atât filozofia, cât şi ştiinţa îşi au, fiecare, felul propriu de ■ pune şi de a rezolva o problemă.

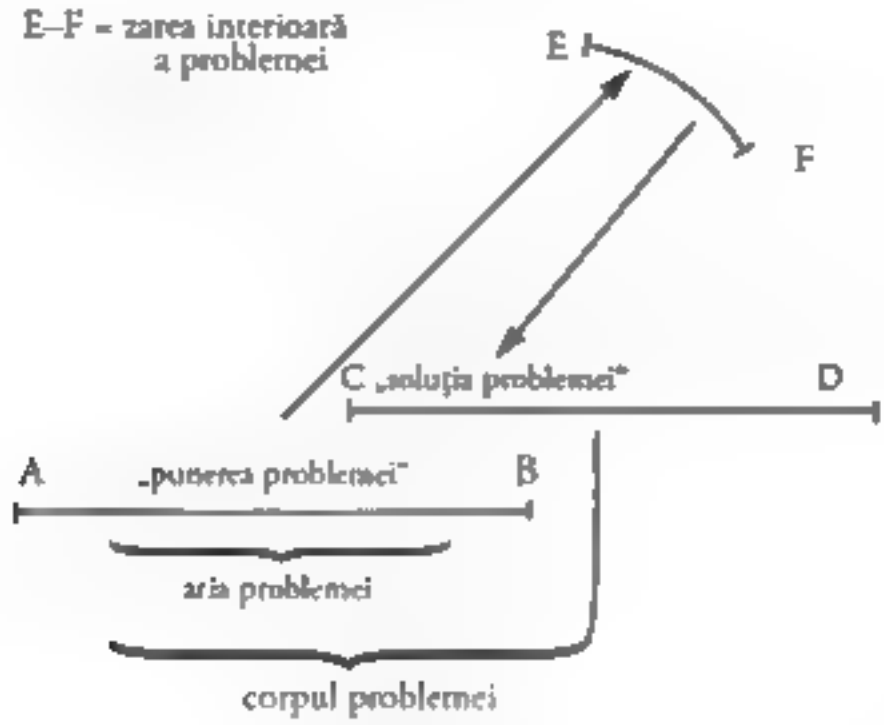
Apropierea de un ţinut atât de abstract cum este acela al logicii problemei nu e cazul să ne sperie. În cercetarea ce o avem în vedere, vom înainta cu grija de a nu ne pierde prin desişuri inextricabile sau printre minuţiozităţi ce nu sunt nimănui de vreun folos. Ne vom menţine în zona de claritãţi a unei atari discipline posibile. Pentru scopul ce-l urmărim, e suficient, credem, să arătăm în câteva cuvinte modul cum o eventuală Logică a Problemei ar putea să-şi articuleze obiectul.

Orice viitoare disciplină ce-şi va lua însărcinarea de a clădi o logică a problemei va începe, probabil, prin recunoaşterea unei prime şi mari distincţii ce trebuie făcută în corpul problemei ca ansamblu de acte spirituale. În corpul unei probleme deosebim, chiar de la întâia vedere, termenii prin care se *pune* o problemă şi termenii prin care se *rezolvă* problema. Această întâie repartiţie de termeni ne oferă totuşi încă prea

puține puncte de sprijin pentru cercetarea noastră. Trebuie să ne străduim spre o articulare anatomică mai conturată a „problemei“. De operația aceasta, nu tocmai ușoară, întrucât cere explicitarea unor forme și acte implicate de ale spiritului, nu ne putem scuti cititorii. Facem un apel și la un efort din partea lor.

Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluționare echivalează cu un răspuns. Cu această remarcă nu intenționăm decât să ne retragem pe poziții inițiale clare. Remarca e simplisimă și se reduce aproape la o lămurire verbală. Situația începe a deveni mai interesantă pentru noi în momentul când observăm că, totdeauna, în punerea unei probleme se anticipează întru câtva asupra soluției ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective, pe care un abstract semn de întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificației sale interogative. Întrebarea inerentă problemei nu este numai expresia unei pure atitudini de curiozitate ce vrea să ghicească, de nedumerire ce caută un deznodământ, de mirare ce aspiră spre dezmirare, de căutare ce se dorește mântuită în finalul unei găsiri. Întrebarea ce formează resortul unei probleme nu este numai atitudine luată față de date obiective, ci vine și ea cu termenii ei, cu un conținut intelectual al ei, iar acești termeni prefigurează într-o măsură răspunsul. În punerea unei probleme vom distinge așadar anume date obiective care prilejuiesc spiritului această „punere“. „Obiective“ pot fi numite datele la care ne referim numai în sensul că ele sunt la început exterioare problemei și în sensul că problema le absoarbe ca un receptacul al lor. Totalitatea acestor date obiective o vom numi „aria“ problemei. În punerea unei probleme remarcăm însă, precum spuneam, totdeauna și prezența unui factor ce nu face parte din ceea ce designăm prin cuvintele „date obiective“ ale problemei. E vorba, de astă dată, de un conținut ideativ care ne va conduce în procesul problematizării și care, din pricina aceasta, va hotărî, când în mai mare, când în mai mică măsură, însuși conținutul soluției ce se va da problemei. Conținutul ideativ al întrebării, conținut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei și care prefigurează până la un punct însuși răspunsul, conferă problemei o anume „zare interioară“. Aceste aspecte de articulare, pe care orice eventuală logică a problemei se va simți îndrumată să le sesizeze în actul problematizării, aspecte pe care le numim „aria“

problemei și „zarea interioară“ ■ problemei, ne vor oferi serviciile lor cu totul serioase în operația ce o întreprindem în vederea unei mai clare distincții ce urmează s-o facem între modul filozofic și modul științific. Reprezentând situația grafic, obținem o schemă menită să se întipărească imaginației mai pregnant decât o expunere abstractă:



În orice problemă, atât filozofică, cât și științifică, putem lesne separa punerea problemei de soluționarea problemei, dar numai aceste noi puncte de reper, care sunt „aria“ problemei și „zarea interioară“ a problemei, ne dau o posibilitate mai rodnică de ■ deosebi modul filozofic de a pune o problemă de modul științific de a pune o problemă și de a o soluționa. Vom lămuri cele arătate în chip abstract asupra unor exemple concrete.

Thales, pornind probabil de la observația curentă că, sub schimbarea accidentală ■ diverselor însușiri, lucrurile își păstrează totuși un anume substrat, își pune întrebarea: Ce este lumea, în totalitatea ei atât de diversă și de variabilă ca aspecte, ce este lumea în substanța ei? Și răspunde: apă. Totalitatea datelor obiective la care se referă „problema“ este lumea. „Lumea“, cu toate ale ei, constituie, așadar, „aria“ problemei pusă de filozoful ionian. Ca om teoretic, Thales se apropia de aria datelor sale cu o întrebare. Întrebarea sa nu este însă, cum s-ar părea, o simplă atitudine de așteptare curioasă a unui conținut intelectual ce va să vină ca să astupe un gol spiritual. Întrebarea lui Thales nu este lipsită de conținut. În punerea problemei, Thales operează cu o idee, cu ideea de „substanță“. Apropiindu-se de aria întrebării sale cu o idee, Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri, al unei afirmații schițate – sau cel

puțin în sensul unei judecăți posibile datorită căreia se admite de la început că „lumea“ ar putea să aibă o „substanță“. Această idee a „substanței“, pe care spiritul și-o ia ca îndreptar în punerea problemei, face ca soluția problemei să fie căutată într-o anume direcție. Datorită ideii de substanță, problema lui Thales dobândește o „zare interioară“.

Alt exemplu. În istoria științelor se pune, la un moment dat, problema „sunetului“ sub raportul ființei sale fizice. Mai înainte de a se ridica această problemă, fizicienii se ocupaseră desigur îndelung cu studierea legilor proprii fenomenelor mecanice ale corpurilor materiale în mișcare și, fără îndoială, și cu studierea aspectelor proprii mișcărilor de care sunt apte fluidele. În cele din urmă, fizicienii au izbutit să se familiarizeze cu acest domeniu și să formuleze, chiar în principiile ei, *mecanicitatea*, înțeleasă ca tip de fenomene matematic determinabile. Ei „pun“ apoi „problema“ *sunetului*. Fizicienii, dând grai întrebării „Ce este în ființa sa sunetul?“, nu fac o încercare vagă de sondare nelimitată în adâncime. Ei vin cu o idee complexă și conturată, cu care prefigurează într-o mare măsură însuși conținutul soluției ce o vor da problemei. Care este această idee, menită să devină factor călăuzitor, o punte spre soluție? E ideea de fenomen mecanic, matematic determinabil. Fizicienii, abordând problema sunetului, sunt purtați de gândul unui arhetip, al unui model la care ei țin să reducă fenomenele. În consecință, ei vor examina sunetul din toate acele unghiuri de vedere care ar putea să înlesnească reducția fenomenului la modelul ales. Ei vor examina sunetul în variațiile sale condiționate de diverse împrejurări (sunet înalt, adânc), ei vor examina sunetul în posibilitățile sale de propagare prin diverse medii. Soluția ce se va da problemei va fi: sunetul este în ființa sa mișcare vibratorie a unui mediu material (aer, apă etc.); variațiile de înălțime ale sunetului sunt variații de frecvență în unitatea de timp. Cu aceasta, fizicienii au izbutit să realizeze teoretic reducția fenomenelor acustice la modelul *anticipat* în punerea problemei și să dea astfel problemei puse o soluție în limitele fixate dinainte, dincolo de care orice interes de sondare pare sugrumat. *Aria* problemei o constituie datele obiective: sunetul cu toate particularitățile sale, fenomenele acustice cu condiționarea lor fizică. Modelul, arhetipul (ideea mecanicității matematic determinabile) cu care fizicienii prefigurează conținutul răspunsului constituie zarea interioară a problemei.

Pentru ilustrarea conceptelor de „arie“ şi de „zare interioară“ am ales într-adins o problemă filozofică şi una ştiinţifică. În problema lui Thales, filozofică mai ales sub aspectul punerii ei, avem de-a face cu o „arie“ care este echivalentă cu „Totul“, cu „lumea“, şi avem de-a face cu o „zare interioară“ (ideea abstractă de substanţă), foarte vag conturată, aproape indeterminată. În problema ştiinţifică a „sunetului“ avem de-a face cu o „arie“ precis circumscrisă (fenomenele sunetului) şi cu o „zare interioară“ complex determinată prin ideea mecanicităţii. După ce am analizat cele două exemple, ne vom tăia drum spre unele afirmaţii de natură mai generală. Ne dăm desigur perfect de bine seama că nu am avea nici un drept să procedăm la generalizări pe temeiul numai al exemplelor analizate. Exemplele spicuite, unul din istoria filozofiei şi al doilea din istoria ştiinţei, nu le-am ales însă la întâmplare. Orice cititor, întru câtva obişnuit cu modul filozofic şi cu cel ştiinţific, va înţelege fără greutate că cele două cazuri analizate sunt într-adevăr „exemplare“, ele putând să ţină loc de nenumărate altele. Afirmaţiile generale asupra cărora dorim să ne fixăm sunt acestea: *aria unei probleme filozofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, Totul existenţei (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filozofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă ştiinţifică are totdeauna o arie circumscrisă şi o zare interioară complex determinată.*

Afirmaţiile de mai înainte cer încă o seamă de lămuriri suplimentare. Spuneam aşadar că aria unei probleme filozofice o constituie Totul existenţei, fie implicit, fie explicit. Aceasta înseamnă că aria problemelor filozofice este sau Totul existenţei, vizat ca atare în termeni precişi (sau prin unul din aspectele sale generale şi de ansamblu), sau o „parte“ a existenţei, în sens de fragment tăiat din corpul universal. Când se abordează numai o parte a existenţei – cum ar fi „cunoaşterea“, „morala“, „viaţa“ etc. –, gândirea filozofică deschide problema într-un fel ca această parte să implice Totul sau să atragă după sine anume raportări la Tot. De aceea, remarcăm că o problemă filozofică se referă, dacă nu totdeauna explicit, atunci cel puţin implicit, la Totul existenţei. Spre deosebire de acest mod, gândirea ştiinţifică, „punând“ o problemă, îşi îngrădeşte aria la anume fenomene, făcând abstracţie de tot ce depăşeşte această arie.

Mai apăsam în afirmaţiile făcute asupra împrejurării că zarea

interioară a unei probleme filozofice ar fi în mare grad indeterminată. Într-adevăr, în punerea unei probleme filozofice, spiritul caută parcă să anticipeze cât mai puțin asupra soluției, iar ideile, ce devin factori propulsivi în problematica filozofică (de la datele obiective spre soluție), sunt totdeauna foarte abstracte, aproape imponderabile. S-ar zice că filozoful ar fi condus de dorința secretă de a-şi pune problemele uzând de o întrebare cât mai pură, cât mai despuiată de orice conținut. E aici o simplă impresie: filozoful se comportă ca şi cum ar dori aceasta. Întrebarea pură e însă o utopie, o imposibilitate. Filozoful intervine, prin urmare, în problematica sa cu anticipații extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noțiuni ce, pentru natura lor ireductibilă şi pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane, au fost numite „categorii“. Punând problema lumii sau a existenței în totalitatea sa, filozoful se întreabă care este „substanța“ ei sau „cauza“ ei, dacă în esență ea este „una“ sau „plurală“, dacă ea este dominată de „cauzalitate“ sau de „finalitate“, dacă în ea stăpânește „necesitatea“ sau „libertatea“, dacă ea „este“ sau numai „pare a fi“ etc. În punerea problemei *filozofice* se recurge aşadar la anticipări ideative strict necesare pentru a închega în general o întrebare, la anticipări de un conținut minim, ce permit sondări fără capăt, iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseşi conceptele fundamentale ale inteligenței. Problematica filozofică se constituie aşa, că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenței ca de idei propulsive. Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat şi a relevat rolul ontologic al categoriilor, ca noțiuni supreme cărora li se subsumează toate celelalte noțiuni[5], şi că, pe urmele sale, scolasticii vorbeau despre aceste concepte, împărțindu-le în transcendentale şi predicamente, într-un cadru încă tot ontologic. Mult mai târziu apoi, Kant se va strădui să evidențieze rolul lor gnoseologic, de funcții menite să organizeze întregul material receptat prin simțuri.[6] Ceea ce am arătat noi cu privire la rolul ce-l dobândesc uneori „categoriile“ ca idei *propulsive* în „problemele“ mai ales de natură filozofică este un nou aspect sau, mai precis, *o nouă funcție ce o iau asupra lor categoriile, devenind adevărate centre de precipitare „problematică“ în desfăşurarea culturii umane*. În filozofie, oricât de avansat ar fi momentul istoric pe care l-am lua în considerare, problemele se constituie în jurul unor idei propulsive pe care uşor le identificăm

printre categoriile abstracte ale inteligenței: în jurul conceptului de „existență“ la Parmenide, în jurul conceptelor de „existență“ și „devenire“ la Platon, în jurul conceptului de „indeterminat“ la Plotin, în jurul conceptului de „substanță“ la Spinoza, în jurul conceptului de „act“ la Fichte etc.

În știință, operația de punere a unei probleme se efectuează într-alt chip: aici „aria“ e dată de un grup de fenomene de un anume tip, suficient circumscris, iar ideea propulsivă datorită căreia problema evoluează de la „punere“ spre „soluție“ este un *model complex*. Acesta e cazul nu numai în știința modernă de tip matematic-experimental, ci și în știința antică de tip organic sau calitativ. În știința antică, de exemplu, în fizica lui Aristotel. Acest fizician tratează mișcarea corpurilor pornind de la modelul mișcării ființelor însuflețite. În fizica lui Aristotel, mișcările „naturale“ ale corpurilor sunt privite ca perspectivă finalistă, după modelul complex al mișcărilor animale: piatra tinde spre centrul pământului „ca paserea spre cuibul ei“, fiindcă acolo este locul ei „natural“. Situația este aceeași și în știință, care, prin felul ei, continuă modelul științific al *Antichității*, cum ar fi, de exemplu, știința practicată de naturaliștii mistici medievali sau aceea ■ lui Goethe. Goethe pune, bunăoară, în osteologie problema originii și naturii oaselor craniene ale mamiferelor. El se oprește la soluția că oasele craniene ar fi vertebre modificate. Ca să ajungă aici, Goethe s-a folosit, în trecerea de la „punerea“ problemei la „soluție“, de o idee propulsivă foarte complexă, de ideea *metamorfozei organice*, la care el ajunsese după îndelungă familiarizare cu fenomenele vieții.

Modurile deosebite de a „problematiza“, proprii filozofiei și științei, nu rămân fără de ample consecințe, destinate să singularizeze aceste domenii. În filozofie, spiritul, călăuzit în problemele ce și le pune numai de idei de ultimă abstracție, și operând deci într-o zare în mare grad indeterminată, își păstrează o *extraordinară* „spontaneitate“ în ceea ce privește soluționarea problemelor. Omul de știință e îngrădit de o zare determinată și nu poate să ajungă, în consecință, decât la soluții care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei. Libertatea de mișcare ■ spiritului apare în soluțiile științei mult mai limitată de linii date dinainte decât în soluțiile filozofiei.

Note

5. Categoriile enumerate de Aristotel sunt: substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situarea, posesia, acțiunea, pătimirea.

6. Kant stabilește sistematic douăsprezece categorii: unitatea, pluralitatea, totalitatea; realitatea, negația, limitarea; substanța, cauzalitatea, eficiența reciprocă; posibilitatea, existența, necesitatea.

Filozofie şi metodă

Gândirea filozofică, a cărei încoronare o bănuim în creaţiile metafizice, se vede adusă din când în când, iarăşi şi iarăşi, în condiţia de a se „întemeia“ din nou. Desfăşurarea, reluată de la capăt, ţine probabil de natura ei. Această autoîntemeiere intermitentă se încearcă prin aceea că gândirea filozofică caută să se situeze în condiţii optime pentru realizarea ţintei sale – a ţintei sale care rămâne revelarea misterului existenţei în totalitatea sa. Printre condiţiile optime, numim în primul rând căutarea şi găsirea unei „metode“. Nu există filozof care să nu fie preocupat „în prealabil“, într-un chip sau altul, de *metoda* de urmat. Spre deosebire de oamenii de ştiinţă, care se găsesc angajaţi într-un sistem de procedee înjghebat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generaţiilor de înaintaşi, spre deosebire de încrederea ce omul de ştiinţă o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalţi, orice filozof îşi pune problema metodei încă o dată. Rămâne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gândirii filozofice această reculare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri, sarcină de care omul de ştiinţă se simte scutit, întrucât se socoate o simplă verigă într-un lanţ, un organ integrat într-un sistem de lucru acceptat ca atare şi care fiinţează mai presus de el şi independent de el. Orice filozof se simte dator, faţă de propria sa conştiinţă, să-şi ia singur în stăpânire imperiul, adică să-l reîntemeieze. S-a remarcat, nu o singură dată, foarte just că orice filozofie începe printr-o învârtire în cerc. Nu prea vedem cum ar putea să fie altfel. Cert, în chip ideal, o filozofie oarecare aspiră să se „întemeieze“ fără premise, ceea ce înseamnă şi fără de acceptarea unei metode luate de-a gata. Procedând însă la autoîntemeiere, orice filozofie recurge *eo ipso* la anume premise şi procedee, condiţie fără de care ea nu poate să prindă fiinţă. Orice filozofie, oricât ar recula în sfera prealabilului, spre Începutul Absolut, caracterizat prin „absenţa“ oricărui alt implicat, trebuie să se hotărască

undeva să *înainteze* din nou, căci o îndrumă la aceasta chiar chemarea ei pozitivă. Orice filozofie va sări de pe linia regresivă, infinită, unde-şi încearcă jocul autoîntemeierii, printr-un act de *optare* ce echivalează cel puţin cu o anticipaţie de natură metodologică. Filozoful e adus, prin chiar forţa împrejurărilor, în situaţia de a nu putea începe fără de un atare vârtej iniţial. La origine, nici un filozof nu poate să-şi justifice metoda decât într-un chip suficient de precar. Metoda se justifică doar ulterior, prin însăşi punerea ei în exerciţiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto*, prin puterea ei de a organiza datele cunoaşterii şi de a clădi o lume.

Trecând în revistă diversele sisteme ce-au apărut în istoria filozofiei, gândirea filozofică în plenitudinea ei, adică acea gândire ce se simte îndrumată şi spre creaţia metafizică, a procedat în actul de autoîntemeiere în foarte felurite chipuri, ce se aşază, toate, sub arcul antagonist a două extreme: s-a crezut, pe de o parte, că o mai sigură întemeiere se poate efectua numai printr-un *purism metodologic* – şi s-a crezut, pe de altă parte, că o certă întemeiere e garantată numai printr-o *expansiune metodologică* ce şi-ar asimila un maximum de procedee diferite.

Căile ce stau la îndemâna cunoaşterii şi a creaţiei filozofice sunt, fără îndoială, mai multe. Filozoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele duce mai sigur la ţintă. Dacă e vorba de alegere, atunci natural că se impune o examinare a metodelor sub raportul eficacităţii lor, adică a şansei ce ele o oferă de a ne deschide marea fereastră spre „ceea ce este". La o extremă a multiplelor căi disponibile apare adesea în istoria filozofiei străduania spre metoda pură, ceea ce înseamnă spre singura metodă căreia să i se poată concede supremele daruri. O asemenea metodă ar fi exclusivă, şi fiinţa ei, degajată de orice amestec tulburător cu alte metode.

Această tendinţă spre metoda pură s-a afirmat cu hotărâre încă din Antichitate. Amintim exemplul lui Parmenide, cel mai de seamă reprezentant al şcolii eleate. Înaintea sa, o seamă de flozofi ai naturii s-au aplecat să lămurească rădăcinile, obârşia şi compunerea naturii. Toţi aceşti gânditori, înconjuraţi de un nimb aproape legendar, precum Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora şi alţii, s-au lăsat conduşi în cercetările şi tâlcurile lor de criterii răsărite din temeiuri foarte eterogene – şi astfel, în alcătuirile lor converg datele simţurilor şi gândirea raţională; de asemenea, imaginaţia constructivă, dar şi anumite înclinări

animiste proprii gândirii mitice. Ei îşi făuresc viziunile filozofice aproape fără de a se întreba în ce măsură izvoarele de cunoaştere implicate sunt sau nu legitime. Într-o asemenea situaţie teoretică de încredere excesivă, acordată unei serii întregi de metode aplicate instinctiv şi în devălmăşie, se iveşte Parmenide. Idealul purităţii metodologice îşi face apariţia în istoria gândirii greceşti. Parmenide va pune în lumină că simţurile sunt supuse celor mai grosolane erori. Cu atât mai puţin ar putea gândirea mitică să ne călăuzească în chip sigur, deoarece miturile diferă de la popor la popor. Parmenide găseşte că singură gândirea logică, raţională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă şi calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoaşterii. Parmenide e atât de profund încredinţat de izbânda posibilă a metodei raţionale, încât susţine, într-un exces de zel de puritate, că numai ceea ce se poate gândi logic „este" *cu adevărat*. Ceea ce ■ susceptibil, cu alte cuvinte, de a fi gândit prin concepte ce nu includ nici o contradicţie – „există"; ceea ce nu se poate gândi în acest chip – „nu există". Lumea concretă a simţurilor, transformabilă şi multiplă, este o iluzie egală cu nonexistenţa. Existenţa adevărată, singura care se poate gândi „logic", este unitate neschimbată, eternă, finită, rotunjită în sine.

Pe temeiul purismului metodologic al lui Parmenide şi al postulatului relativ la echivalenţa dintre „logic" şi „existenţă", Zenon, alt gânditor din aceeaşi Şcoală, va arăta că orice încercare de a gândi „mişcarea" sfârşeşte în contradicţii – de unde încheierea că mişcarea nu există. Existenţa ar fi imobilă, şi tot ce apare ca mişcare nu ar fi decât o amăgire a simţurilor. În expunerile acestea ale noastre ne interesează atitudinea şi tezele fundamentale ale eleaţilor ca exponenţi ai unui evident purism metodologic. Nu vom urmări, prin urmare, în ce măsură gândirea pretins logică a eleaţilor a fost într-adevăr logică. Nu e cazul de a supune unui control critic atari detalii, putând eventual să ne aducă unele surprize. Rămâne un fapt istoric că eleaţii au căutat o unică metodă, conduşi de elanul spre puritate, şi că, faţă de pretinsa metodă pură, toate celelalte metode îndură în faţa conştiinţei lor critice o discreditare. Purismul lui Parmenide a devenit pentru gânditorii de mai târziu un fecund prilej de preocupări. Una din replicile cele mai faimoase ce i s-au dat ne transpune dintr-odată în contemporaneitate.

Se ştie că filozoful francez Henri Bergson s-a îndeletnicit şi el prin

părțile locului, ocupându-se cu insistență și pasiune de atitudinea eleaților față de fenomenul mișcării. Dar Bergson izbutește să ia o atitudine diametral opusă celei eleate și ajunge astfel, la rândul său, să preconizeze o altă metodă pură, pe care o dorește rezervată filozofiei. Filozoful francez, demascând toate erorile în care inteligența umană cade datorită faptului că ea spațializează „durata", afirmă că mișcarea este „act" și, ca atare, nu poate fi cuprinsă decât printr-o transpunere a noastră în ființa ei – pe cale intuitivă. Mișcarea nu este ceva ce s-ar compune din stări pe loc, cum nici devenirea, în general, nu este susceptibilă de a fi redată prin concepte rigide. Mișcarea ar fi accesibilă numai unei intuiții pure ce se leapădă de toate conceptele făcute pe măsura spațiului. De aici apoi o întreagă metodă și o metafizică în consecință. Câtă vreme Parmenide, în hiperzelul metodei sale pure ce cultivă conceptul, susținea că nu există decât ceea ce se poate gândi logic, Bergson, în hiperzelul metodei pure a intuiției, afirmă că ceea ce există este numai „durata", „actul", „mișcarea", „devenirea". Inteligența, cu conceptele ei congelate, n-ar face decât să taie porțiuni din durata reală și să descompună mișcarea în instantanee potrivit unui procedeu cinematografic propriu ființei sale. Inteligența falsifică deci realitatea, care, în sine, ar putea fi atinsă numai printr-o particulară intuiție. Iată cum, după opinia lui Bergson, în lume există într-un fel numai ceea ce nu se poate gândi prin concepte logice: durata, actul, mișcarea, devenirea. Pentru a ilustra strădania spre purismul metodologic, am ales două exemple extreme ca sens, unul de la începuturile filozofiei și al doilea dintr-o fază mai recentă. Situația ne permite încheierea că tendința spre purismul metodologic apare în felurite chipuri, și adesea diametral opuse, menținându-se însă cu obstinație de-a lungul istoriei.

Ne vom opri puțin și asupra elocventului exemplu ce ni-l îmbie metafizica lui Hegel cu metoda sa dialectică. Hegel s-a ostenit și el să introducă în filozofie o metodă unică, absolută, care, deși complexă în sine, rămâne totuși un exemplu de purism. Metoda recomandată de Hegel nu este gândirea rațională, logică, obișnuită, nici intuiția. E vorba la Hegel de o logică specială, care-și înglobează contradicția ca un principiu constitutiv al ei, de o rațiune ce operează cu concepte, dar care își asimilează și ceva din iraționalul concretului. Metoda lui Hegel este „gândirea concretă" și se numește *dialectică*. Situându-se ca pretenție

într-un misterios punct de coincidență cu existența, „gândirea concretă“ ar fi, după părerea lui Hegel, echivalentă însuşi procesului real-metafizic al lumii. Gândirea concretă consistă în desfăşurarea conceptelor potrivit unor inerente posibilități, prin faze necesare. Fiecare concept are o fază în care el este însuşi (teza), dar fiecare concept conține în sine, în chip latent, şi elemente datorită cărora el se transformă de la sine în antiteza sa, pentru ca apoi – după ce a ieşit din sine – conceptul, îmbogățit cu aventura alterității, să se întoarcă la sine, constituind o a treia stare, în care teza şi antiteza se unesc într-o sinteză. Conceptul fundamental de „existență“, care îşi subsumează sub formă abstractă tot ce există, este în acelaşi timp un concept atât de abstract, că pare golit de orice conținut, ca atare, fiind egal cu nimicul. „Existența“ ca teză încearcă aventura ieşirii din sine sub forma antitezei, dezvelindu-se în ființa ei ca „nimic“, ca neant. Aceste două momente „dialectice“ ale aceluiaşi concept se unesc apoi „sintetic“ în conceptul de „devenire“. Devenirea este sinteza nimicului şi a existenței. Potrivit acestui model dialectic, Hegel dezvoltă o imensă suită de concepte, trecându-le totdeauna prin aceleaşi variații în tact de trei. Impresia cu care ne alegem este aceea a unei logici constructive, a unei țesături de concepte abstracte ce par a rezulta unul din celălalt.

Logica aceasta, ca sistem abstract, reprezintă, desigur, cu totul altceva decât fusese logica aristotelică. Ea are un aspect constructiv. Contradicția, care pentru Aristotel este egală cu anularea logicului, devine la Hegel un principiu constitutiv al logicii. Ideea logică, amplificată ritmic, crescând prin sine şi din sine, cucereşte la un moment dat o plenitudine, încât va ieşi din sine realizându-se ca „Natură“, sub înfățişare materială, organică, sufletească. După ce şi-a încercat alteritatea ca Natură, Ideea se realizează sub formele spiritului, ca sinteză între idee şi natură. Pe linia unei extraordinare consecvențe metodologice, Hegel va da întregul sistem al existenței, al celei abstracte, al celei naturale şi al celei spirituale, alcătuindu-l printr-o infinită punere în funcție a triadei sale. Îndeosebi istoria umanității va deveni un câmp de aplicare din cele mai seducătoare a dialecticii. Să fim lămuriți: toate cele trei domenii ale existenței (logicul, naturalul, spiritualul) sunt străbătute la Hegel de duhul dialecticii. Şi astfel, logica lui Hegel nu este atât o logică ce ne-ar angaja mintea în chip funcțional, cât o viziune

metafizică – precum istoria universală nu este numai viziune, ci şi logică. În orice caz, dialectica hegeliană este, prin exclusivitatea şi consecvenţa cu care a fost aplicată, o metodă ce nu suportă alte metode pe lângă sine. Ea e suficientă sieşi pentru a construi o lume. Exemplu dintre cele mai impresionante de „purism", metoda lui Hegel e cu totul diferită atât de gândirea raţională a lui Parmenide, cât şi de intuiţia lui Bergson.

Dacă într-o seamă de încercări filozofice-metafizice descoperim tendinţa de a restrânge pe cât cu putinţă numărul metodelor sub auspicii puriste, într-o mulţime de alte încercări ne întâmpină mai mult o străduinţe contrară. Tendinţa merge de astă dată spre o maximă expansiune metodologică. Vom alege pe doi dintre metafizicienii Antichităţii, şi anume pe Platon şi Plotin, pentru exemplificarea şi explicitarea tendinţei în chestiune. Platon, în a cărui filozofie converg toate curentele de gândire anterioare lui, este autorul unei vaste concepţii metafizice. Cum s-a procedat la clădirea ei? Pe cale dialectică (cuvântul are la Platon încă sensul originar), adică, printr-o colaborare dialogată între mai mulţi gânditori, se elaborează prin poziţii succesive, adesea diametral opuse, şi prin examen comparativ şi analitic, *concepte* general valabile, aceasta atât cu privire la fiinţele şi lucrurile lumii, cât şi cu privire la valorile spirituale. Trecând dincolo de aceste operaţii, Platon va dibui apoi, printr-o intuiţie vizionară, obiectele ideale plastice şi perfecte care ar sta la baza conceptelor. Am numit Ideile. În doctrina lui Platon, Ideile sunt supremele existenţe care alcătuiesc o lume transcendentă, mai presus de spaţiu şi timp. Ele reprezintă modelele desăvârşite după care sunt făcute lucrurile şi fiinţele lumii sensibile în care trăim. Lucrurile şi fiinţele din lumea pe care o cuprindem cu simţurile sunt còpii imperfecte ale Ideilor şi, în comparaţie cu Ideile, n-au decât o semiexistenţă: ele sunt şi nu sunt; ele sunt doar un fel de umbre. Lucrurile şi fiinţele din lumea sensibilă reprezintă realizarea nedesăvârşită a Ideilor în „materie". Autorul acestor semiexistenţe umbratice este Demiurg, un suflet universal care copiază în materie „Ideile". Implicaţiile lumii sensibile sunt aşadar Ideile, o materie şi Demiurg. Ce este însă materia? Materia, susceptibilă, după concepţia lui Platon, de diverse stări, este la început, prin lipsa ei de determinaţii, aproape identică cu spaţiul, care este un principiu al neexistenţei. Apoi materia ia forme, alcătuindu-se în mici corpuscule plate-triunghiulare; din aceste „triunghiuri" se ajunge, prin

compunere, la corpuscule de variate forme regulat-geometrice, precum cubul, dodecaedrul, icosaedrul etc. Materia ia toate formele geometrice tridimensionale tipice care se pot înscrie într-o sferă. Din asemenea corpuscule cristaline se alcătuiesc apoi elementele: adică apa, focul, pământul, aerul şi eterul. Aceasta este materia, cu stările ei, ce stă la dispoziţia lui Demiurg ca material de modelat potrivit Ideilor localizate în regiuni transcendente. Urmează din toate acestea că lumea platonică reprezintă o viziune foarte complexă. În vederea cunoaşterii acestei lumi complexe, e firesc ca Platon să recurgă, de fapt, la o mulţime de „metode". Mai întâi, lumea transcendentă a Ideilor este, după credinţa filozofului, singura cu adevărat şi în sens deplin „existentă". Celelalte regiuni au numai ■ existenţă degradată, dar fiecărei regiuni îi corespunde un anume mod de cunoaştere. O cunoaştere absolută, certă, permanent aceeaşi, nu permite decât lumea Ideilor. Metodele pentru cuprinderea ei sunt cea dialectică şi cea intuitiv-vizionară.

Pentru cunoaşterea lumii sensibile sub aspectele ei mobile, schimbăcioase, avem la dispoziţie ■ cunoaştere degradată pe măsura vremelniciei şi spaţialităţii, adică o cunoaştere prin simţuri, care nu poate duce decât la „păreri". Pentru cunoaşterea formelor ce le îmbracă materia în stările ei preelementare, avem la dispoziţie unele concepte ce le elaborează cunoaşterea matematică-geometrică. Cu aceasta n-am istovit complexitatea viziunii platonice. În sfera cu niveluri şi articulaţii atât de divers gradate a existenţei, pe care Platon o dibuieşte pe atâtea căi, mai găsim şi unele locuri foarte obscure, unde se pare că, după părerea filozofului însuşi, nu s-ar putea pătrunde decât cu darul ghicirii. Când încearcă lămuriri cât priveşte aceste locuri tenebroase ale problematicii ce i se deschide în faţă, Platon recurge la o metodă foarte adecvată obscurităţii în sine a acestora: la metoda mitică. Evocăm pentru ilustrare splendidul mit al „reamintirii". Sufletul individual al omului ar avea o existenţă şi înainte de naştere. Sufletele în faza de preexistenţă trăiesc în cercul supraceresc al Ideilor, unde ele *văd* aceste Idei în toată perfecţiunea lor. Întrupându-se pe pământ, sufletele uită ce au văzut în spaţiul nespaţial al existenţelor desăvârşite. Odată întrupate, pe pământ, sufletele vor lua prin simţuri contact cu lucrurile şi fiinţele concrete din lumea aceasta. Cu acest prilej, ele îşi vor aminti vag Ideile văzute altădată, Ideile pe care aceste lucruri şi fiinţe le „îngână". Cunoaşterea

prin concepte a lucrurilor şi fiinţelor este în fapt o „re-cunoaştere“, o „amintire“. Ne găsim de astă dată în faţa unei încercări sui-generis pe care Platon o întreprinde în vederea unei „lămuriri“. El „lămureşte“ cu mijloace *mitice* procesul obscur al cunoaşterii lucrurilor şi fiinţelor sensibile, prin concepte ale căror obiecte adecvate nu se găsesc în lumea simţurilor. Concepţia filozofică-metafizică a lui Platon abundă în asemenea mituri, care se enumeră, de fapt, printre cele mai splendide creaţii ale geniului omenesc. Miturile lui Platon nu sunt luate de-a gata din patrimoniul mitologic al poporului, ci sunt creaţii ale geniului său.

Acestea ar fi, în vasta lor convergenţă şi orchestraţie, variile metode cu ajutorul cărora Platon şi-a constituit concepţia filozofică-metafizică. E aici metoda dialectică şi intuitiv-vizionară, e aici metoda matematică-geometrică, e metoda empirică, e metoda mitică. Platonismul reprezintă cea mai susţinută încercare de expansiune metodologică a Antichităţii. Numai Plotin îl depăşeşte, fără însă a dovedi aceeaşi vigoare în aplicarea tuturor acestor procedee. Plotin depăşeşte, ce-i drept, platonismul, întrucât admite încă o regiune, şi mai înaltă decât ■ Ideilor, aceea a *Unicului*, a nucleului supracategorial, originar, din care emană cascada celorlalte existenţe şi cvasiexistenţe. Omul ar dispune de căi şi metode adecvate tuturor regiunilor, adică de tot atâtea mijloace succesiv degradate sub unghiul semnificaţiei ca şi regiunile însele. Pentru supracunoaşterea Unicului, omului i-ar sta la îndemână, în momente rare de purificare spirituală, extazul. În extaz, omul ajunge la starea de uniune cu Unicul divin. În extaz, subiectul se identifică cu obiectul său până la anularea oricărei distincţii. E aici o metodă în plus faţă de registrul platonic – dar atât, căci Plotin se dovedeşte a fi mai puţin viguros şi mai puţin personal decât Platon tocmai în aplicarea metodelor pe care Platon le-a armonizat în concepţia sa.

Mai târziu, în Evul Mediu şi apoi în timpurile moderne, metafizicile scolastice, creştine (în primul rând, a lui Toma d'Aquino) se clădesc pe implicaţii metodologice de o extremă variaţie. Nu în aceeaşi măsură, dar reprezentative pentru râvna lor expansivă sub raport metodologic, rămân apoi filozofia unui Descartes, a unui Spinoza sau a unui Leibniz.

Dimensiunile viziunii filozofice

În filozofie se vorbeşte adesea despre idei „adânci“, „înalte“, „plate“. Îndeosebi în polemicile dintre ei, filozofii îşi aruncă mingea unui calificativ, cum ar fi peiorativul „plat“, spre deosebire de „adânc“ sau „înalt“. Şi deoarece filozofii se găsesc, precum se ştie, aproape în permanenţă într-o stare de polemică, urechea noastră e adusă să audă foarte adesea aceste sunete. Se remarcă, aşadar, în literatura filozofică o tendinţă de a se atribui unei idei sau unei viziuni, îndeosebi metafizice, anume *dimensiuni*. Spiritele de rând vorbesc, e drept, şi ele uneori despre o idee adâncă sau înaltă, mai vârtos atunci când vor să spună că ideea în chestiune este anevoie de atins sau chiar inaccesibilă priceperii profane sau simţului comun. O atare accepţie a vocabulelor rămâne însă mai mult expresia unei deficienţe pe care simţul comun sau profanul sunt gata să şi-o recunoască atunci când orgoliul nu le retează sinceritatea. O asemenea accepţie nu ne va reţine atenţia, căci ea nu este uzitată printre filozofi. Spuneam însă că obişnuinţa de a nota ideile prin epitete dimensionale o întâlnim şi printre filozofi, adică printre oamenii familiarizaţi cu dificultăţile inerente domeniului şi despre care nu putem presupune că apucă spre atari cuvinte numai ca să-şi mărturisească o carenţă spirituală. De multe ori, gânditorul cu simţul cel mai educat în raport cu gravitatea şi subtilităţile proprii unui gând filozofic spune despre ideile altui filozof că sunt „adânci“ sau „înalte“. Vedem în această împrejurare o elocventă dovadă şi mărturie cu privire la legitimitatea unui asemenea gen de calificative. Spirite foarte avizate atribuie aşadar uneori, în texte de prudent cântărită expertiză, anume dimensiuni unei idei sau viziuni filozofice în sine, independent de dificultăţile ce ele le pricinuiesc aptitudinilor de înţelegere ale acelora care vor să şi le însuşească. Şi, dacă situaţia este aceasta, ne întâmpină sarcina de a scruta care este substratul real ce-l oferă ideile sau viziunile filozofice pentru ■ putea fi calificate dimensional prin epitete precum „adânci“, „înalte“,

„plate“.

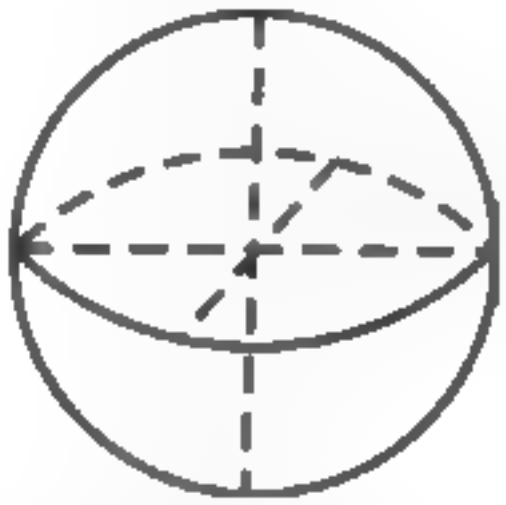
Un răspuns lămuritor la întrebarea ce ne îngăduim nu este tocmai lesnicios, căci nu există nimic mai imponderabil în nuditatea sa decât o idee sau o viziune filozofică. De fapt, întrebarea ne invită la o incursiune printr-un tărâm neumblat, căci după ▪ noastră știință, nici un filozof nu s-a căznit încă să limpezească mai de aproape impresia de „dimensionalitate“ ce o dau ideile și viziunile filozofice, desigur, în virtutea unor însușiri intrinsece, dar deloc măsurabile după vreo scară, ale lor. Ne vom strădui în cele ce urmează de a da, dacă nu tocmai un răspuns, atunci cel puțin câteva sugestii în vederea unui răspuns la întrebarea de care chiar filozofii par a se feri cu oareșicare sfială.

În prealabil, o precizare. Evident, când se vorbește despre o idee „adâncă“ sau „înaltă“, își dă seama oricine că expresiile se întrebuințează la figurat. Căci o idee sau o viziune nu participă cu nimic la dimensiunile palpabile ale unor realități spațiale. Aplicate asupra unor idei sau unei viziuni, expresiile de „adânc“ sau „înalt“ păstrează doar virtuți simbolice. Ele sunt menite să circumscrie, de bine, de rău, unele particularități și valori spirituale pentru designarea cărora suntem nevoiți să recurgem la termeni împrumutați din lumea spațiului. Să punem în lumină condițiile ce fac posibil un asemenea transfer. Investigația spre care mânecăm nu e ușoară, căci va trebui să ne mișcăm printr-un ținut de realități și de nuanțe pur spirituale, imponderabile totdeauna, inefabile cel mai adesea. Terenul e incert și ni se cere să procedăm cu grijă și prin etape.

O idee sau o viziune filozofică nu au în sine, așadar, nimic dimensional în sensul propriu al cuvântului; ele se referă totuși la „ceva“ ce s-ar putea clădi pe anume axe imaginare care implică un sus, un jos, un mijloc. Ce este acest „ceva“ susceptibil de a fi clădit pe atari axe imaginare, în spațiul cărora epitetele dimensionale ar fi perfect aplicabile? Acest „ceva“ este însăși Existența în totalitatea sa. Orice viziune filozofică despre Existență în ansamblul ei se alcătuiește într-un spațiu simbolic, imaginar, după chipul și asemănarea lumii concrete, sensibile. E lămurit lucru că sugestiile lumii sensibile își exercită înrâurirea asupra imaginației noastre cu o insistență și cu o putere ce nu pot fi îndeajuns subliniate, cu o insistență și o putere de care nu scăpăm decât cu condiția că am renunța la orice plăsmuiri ale gândirii imaginative. Cum însă la asemenea plăsmuiri spiritul nu renunță,

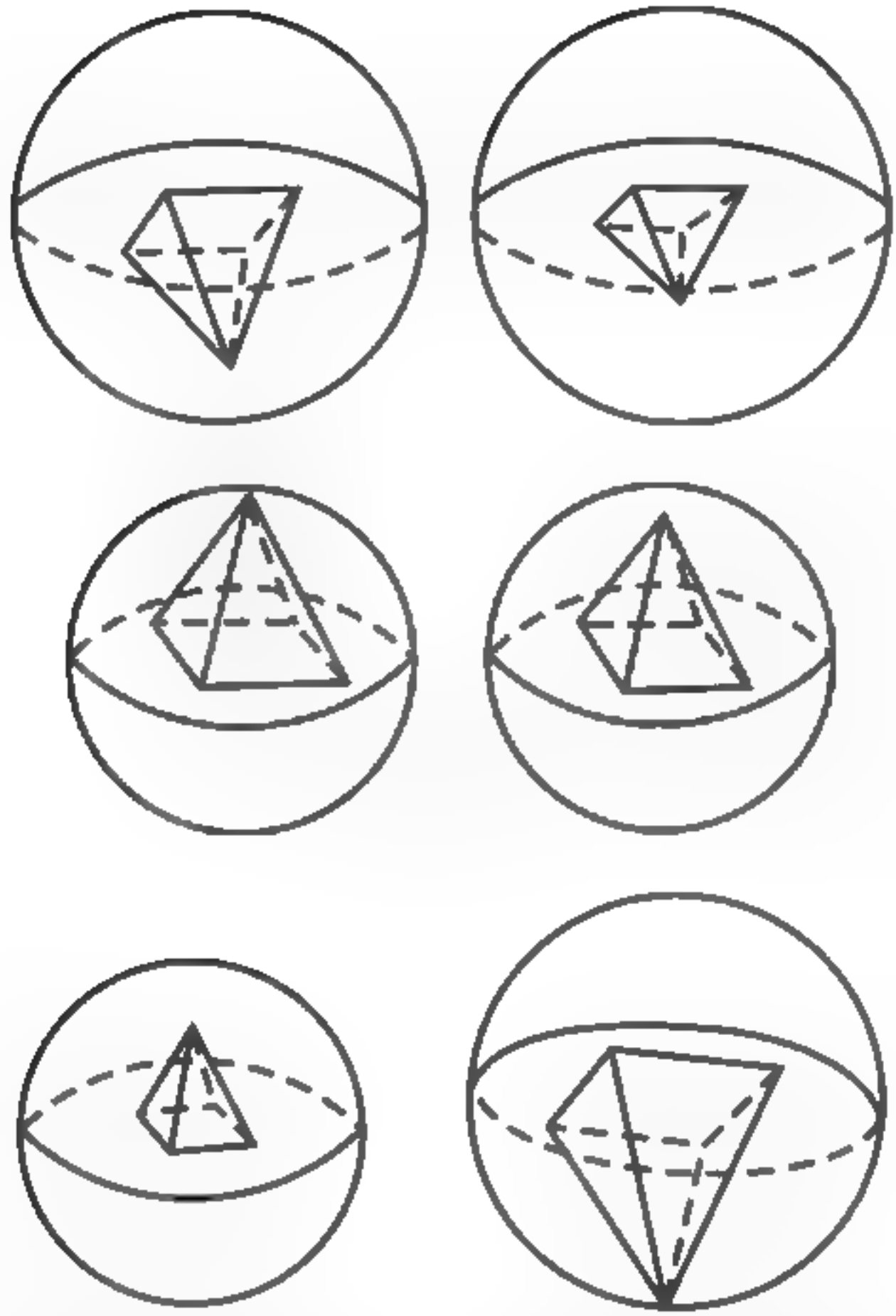
deoarece îi repugnă mortificarea, se va înțelege de la sine de ce, în procesul intim de alcătuire a viziunilor filozofice, sugestiile lumii sensibile se fac totdeauna puternic simțite.

Vom desena spațiul simbolic în care se plasează gândirea filozofică şi vom arăta în ce fel axele unui atare spațiu ne pot servi unele puncte de orientare când căutăm să caracterizăm o idee sau o viziune drept „înaltă“, „adâncă“ sau „plată“.



Imaginăm o sferă transparentă cu axele ei: două orizontale şi o verticală. Sfera aceasta imaginară reprezintă spațiul simbolic în care gândirea filozofică îşi clădeşte „lumea“ sa. Înăuntrul sferei indicăm, prin circumferința sa, o secțiune plană ecuatorială, văzută pieziş. Această secțiune plană simbolizează, în cadrul considerațiilor de față, lumea concretă-sensibilă. Notăm că în spațiul imaginar filozofic reprezentat prin sfera de mai sus, lumea sensibilă (cu spațiul ei tridimensional) ocupă numai un plan orizontal, lipsit de o a treia dimensiune. Acest plan orizontal, prin care simbolizăm locul ce-l ocupă în sfera filozofică lumea concretă, a experienței prin simțuri, serveşte ca bază pentru clădirea diverselor viziuni filozofice.

În sfera imaginară se pot înscrie nenumărate piramide de diverse înălțimi, cu vârful în sus sau cu vârful în jos.



Fiecare piramidă ar închipui o viziune filozofică. Dar încă un cuvânt explicativ: piramidele indicate în graficul nostru reprezintă tot atâtea viziuni *posibile*; aceste viziuni se înscriu în sfera imaginară ale cărei dimensiuni indică simbolic dimensiunile existenței, nu ale existenței date, concrete-sensibile, ci ale existenței în totalitatea sa, privită ca „mister" ce urmează să ni-l revelăm prin acte teoretice. Sau, cu alte cuvinte, sfera indică spațiul imaginar în care se situează gândirea filozofică când procedează la convertirea misterului existenței în „viziune".

O ideație filozofică, ce se clădește exclusiv în jurul experienței prin simțuri sau a planului orizontal ce taie sfera imaginară în care se instalează, într-un chip sau altul, orice gândire filozofică, o resimțim de

obicei ca fiind „plată“.

Concepția filozofică a naturalistului [Ernst] Haeckel, spre pildă, ce abundă în clasificări pur descriptive, după modelul celor ce se găsesc în manualele de zoologie, și excelează printr-o nomenclatură aidoma celor uzitate în tratatele de medicină, fără de a deschide însă undeva perspective spre înalt sau în adâncime, ar putea să servească drept ilustrare. Această concepție este un conglomerat de concepte abstracte, dar neconstructive. Avându-și acoperirea în experiență, se pare că ea nici nu ambiționează la alt titlu decât la acela al unei panorame a naturii văzute. În zădar această concepție își asimilează uneori și noțiuni superlativ abstracte: ea e neclădită, n-are verticală arhitectonică, n-are stratificări, nici articulații. În zădar această concepție își caută ascendența în spinozism, căci ea evită să exploateze în vreun sens implicațiile de adâncime cuprinse în definițiile și axiomele spinoziene și asimilează valorile metafizice ale acestui sistem numai într-o formă degradată, pe măsura unei mentalități strict „naturaliste“.

În schimb, ideațiile filozofice, precum sunt ale lui Platon, Plotin, Leibniz, Fichte, ale sistemului Vedânta, includ, desigur, planul orizontal, dar în totalitatea sa, fiecare din ele ni se înfățișează ca fiind clădită și pe o axă „verticală“. Fiecare din aceste sisteme reprezintă o arhitectură cu terase și încăperi, cu forme ce se leagă armonic în varietatea lor, cu turnuri de unde îți plimbi privirea peste vaste privelişti, cu labirinte, subterane uneori, în care se adună ecourile adâncului. Aceste viziuni pot să fie „înalte“ sau „adânci“, sau și „înalte, și adânci“, în orice caz, *verticale*. Că o asemenea viziune e numită „înaltă“ sau „adâncă“ depinde, în cele din urmă, de modul cum îi privești verticala, iar pentru modul de a privi verticala e neîndoios că, cel mai adesea, însăși viziunea oferă unele sugestii. Când dispunem de o sensibilitate suficient încercată în acest sens, vom surprinde în orice viziune ce-și merită numele un nucleu din care iradiază lumina ce dă unitate întregului, un centru în jurul căruia se articulează toate accesoriile clădirii. Locul ideal unde este situat acest nucleu față de axele posibile ale oricărei viziuni ne îndrumă de obicei să numim o viziune fie „înaltă“, fie „adâncă“. Bunăoară, în viziunea platonică, nucleul în chestiune îl identificăm în motivul Ideilor, al Ideilor înțelese ca singurele existențe desăvârșite, pure, față de care lucrurile sensibile, concrete din lumea noastră reprezintă simple umbre. Însuși

Platon ne spune că ideile trebuie imaginate ca populând cerul supraceresc. Descoperim în tot sistemul platonic o dominantă felurit verificabilă a „înaltului“. De asemenea, şi viziunea lui Plotin, cu exaltarea Unicului mai presus de orice categorii, din care ar deriva în cascadă toate celelalte existenţe, e clădită pe verticală şi are ca dominantă „înaltul“. În tot sistemul plotinian întrezărim schema unei căderi din înalt, pe trepte tot mai joase, şi a unei ridicări inverse, spre unul şi acelaşi izvor suprem. Puţin mai altfel se prezintă lucrurile când luăm în considerare sistemul Vedānta sau al lui Fichte. De astă dată, perspectivele asupra existenţei, ca întreg, se deschid nu din regiuni situate într-un înalt, ci din regiuni care zac în abisul individuaţiilor, în adâncul lor interior, adică în sinele impersonal al fiinţelor, înţeles ca existenţă divină, sau în eul absolut spre care trebuie să cobori ca spre un ultim străfund. În viziunea Vedānta şi în viziunea lui Fichte domină dimensiunea „adâncului“. Motive de acest gen ne sfătuiesc să vorbim fie despre viziuni înalte, fie despre viziuni adânci. Iar dacă e vorba să dăm un exemplu de viziune verticală ce are darul de a fi atât înaltă, cât şi adâncă, e suficient să amintim monadologia lui Leibniz. Viziunea arhitectonică, ierarhică, treptată a monadelor, cu ale lor niveluri diferite de desăvârşire, este „înaltă“. Tronează deasupra tuturor monadelor suprema monadă: Dumnezeu. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, concepţia leibniziană despre natura fiecărei monade, în particular, ni se pare „adâncă“. Potrivit acestei concepţii, fiecare monadă ar cuprinde în sine o reprezentare sui-generis a întregului univers şi, de asemenea, şi textul trecutului şi viitorului, ale sale şi *eo ipso* ale universului, din eternitate în eternitate. O privire exterioară asupra monadelor în tot ansamblul lor duce gândul spre înalt, o privire interioară asupra monadelor ne mână în adânc.

Cu cele arătate mai sus, nu am istovit însă toate chestiunile ce se ridică în legătură cu dimensiunile posibile ale unei viziuni filozofice. Sunt cazuri când punctul de vedere relevat adineaori este insuficient şi, prin urmare, inoperant. La o mai atentă luare în considerare, trebuie să recunoaştem că viziunile filozofice nu oferă totdeauna un miez atât de clar raportabil la axele posibile ale unei viziuni în general, încât calificarea de „înaltă“ sau „adâncă“ să se impună de la sine. În cazurile când aprecierea rămâne îndoielnică, vor interveni însă alte sugestii, spre a

ne înlesni totuşi rostirea unei judecăţi. Datorită unui proces psihologic ce nu trebuie lămurit numaidecât mai de aproape, „înaltul“ şi „adâncul“, ca dimensiuni posibile ale unei lumi, se solidarizează în imaginaţia noastră şi cu alte motive decât cele desfăşurate mai sus. Astfel, nu încape îndoială că „înaltului“ îi asociem aproape involuntar însuşiri precum aceea a luminozităţii, a seninului, a raţionalului sau supraraţionalului, a chemării mântuitoare ce trezeşte în noi aspiraţii tonifiante; iar „adâncului“ îi asociem motive precum al obscurului, al tulburelui, al tragicului, al iraţionalului, al refuzului ce trezeşte în noi stări depresive. Când luăm atingere cu o idee sau cu o viziune ce ne comunică una sau mai multe impresii şi stări pe care, în chip nemijlocit, le solidarizăm cu „înaltul“, e foarte probabil că le vom numi „înalte“. Şi acelaşi e cazul şi cu sugestiile ce alcătuiesc alaiul „adâncului“; ele ne vor îndupleca până la urmă să vorbim despre o idee sau o viziune „adâncă“.

Iată o seamă de exemple destinate să ilustreze situaţia. Concepţia filozofică despre lume a lui Hegel, cu afirmaţia ei fundamentală că tot ce există e raţional şi că tot ce-i raţional există, ni se oferă ca mărturie pentru întâia clasă de viziuni. Din convingerea funciară ce străbate întregul sistem – că totul are un drum ascendent, că în lumea spiritului nimic nu se pierde şi că formele acestuia devin tot mai complexe şi mai lucide – se degajă o atmosferă de copleşitoare stimulare, ce ne constrânge să numim concepţia hegeliană „înaltă“. Concepţia metafizică implicită, pe canavaua căreia s-au brodat operele poeţilor tragici greci, ne lasă să bănuim în dosul frământărilor omeneşti un fundal întunecat, de cumplită discrepanţă între soartă şi om. Soarta e înfăţişată ca o putere ce nu ţine seama de vrednicia oamenilor şi care prăpădeşte tocmai pe cei aleşi. Concepţia ce atribuie zeilor o invidie, ce stă la pândă ca să lovească tocmai virtutea şi eroismul, ne comunică prin motivele sale iraţionale sugestia gravă a tragicului ca substrat ultim şi ireductibil al existenţei. O asemenea concepţie poate fi numită „adâncă“, dar nu „înaltă“.

Sau alte două exemple ce-şi ţin cumpăna în acelaşi sens. Concepţia iraniană înţelege existenţa ca o luptă între principiul binelui, al luminii, şi principiul răului, al beznei. Această concepţie, cu escatologia ei, care admite în cele din urmă un triumf total al Binelui asupra Răului, un deznodământ suprem luminos, în stare să incite inimile omeneşti pe linia unei promovări cât mai grabnice a măreţului final, ne apare, fără îndoială,

ca o viziune „înaltă“. Şi iarăşi, pe de altă parte, concepţia lui Schopenhauer, punând accentul pe străfundul iraţional, tulbure, obscur, al voinţei universale care se macină singură fără de nici o noimă, e susceptibilă de a fi calificată drept „adâncă“, nu însă „înaltă“.

Spectacolul ce-l desfăşoară o viziune filozofică nu este totdeauna atât de fără echivoc. Şi recunoaştem că uneori se vorbeşte despre o viziune sau despre o idee „adâncă“ sau „înaltă“ fără a se ţine seama de vreunul din motivele sau sugestiile ce ne-am străduit să le degajăm în cele de mai înainte din chiar cuprinsul concepţiilor. S-a văzut care sunt aceste motive şi sugestii, identificabile în chiar ocolul unei viziuni filozofice. Ele stau în legătură cu situarea miezului unei viziuni în raport cu axele posibile ale unei filozofii în general şi cu însuşiri precum acelea ale luminozităţii sau întunecatului, raţionalului sau iraţionalului etc. Vom observa că atunci când astfel de criterii de calificare nu ni se îmbie, se procedează de obicei mai sumar. Se constată simplu numai faptul că o concepţie e clădită vertical şi că o asemenea dimensiune simbolică îi revine indiscutabil. Că pe urmă concepţia, evident clădită pe axa verticală, este numită „înaltă“ sau „adâncă“ nu mai depinde de alte motive ce ar putea fi recunoscute şi precizate, orice calificare în acest sens fiind rezultatul doar al unui joc de perspectivă. Mai frecventă rămâne în aceste cazuri echivalarea verticalului cu „adâncul“. Concepţia kantiană, bunăoară, despre „libertate“, ca mod de existenţă al fiinţei noastre numenale, îndeplineşte tocmai şi numai condiţiile spre a putea fi invocată ca ilustrare a ceea ce dorim să arătăm. Într-adevăr, spre a ne face drum până la ideea de *numenon*, trebuie să străbatem printr-o seamă de stratificări şi forme, printr-un adevărat labirint, atât de propriu de altmintrelea întregii construcţii filozofice kantiene. Spre a ajunge la nivelul sau la planul existenţei unde palpită bănuita libertate numenală, suntem nevoiţi să parcurgem mai întâi toate gangurile atât de întortocheate ale monumenului kantian. Numai la urmă de tot, având în vedere drumul parcurs ca o premisă, ghicim ceva din sensul acelei „libertăţi“. Concepţia despre libertate a lui Kant e numită „adâncă“ în raport cu astfel de motive de arhitectonică verticală şi labirintică. La fel, concepţia lui Hegel cu privire la „cursa raţiunii universale“ poate fi invocată ca exemplu în acelaşi sens. Potrivit filozofiei profesate de Hegel, raţiunea universală, ce se realizează în istoria omenirii prin etape succesive, dialectice, îşi

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

umane.

Despre ideile pur ştiinţifice, anevoie s-ar putea afirma că sunt „adânci“ sau „înalte“ în accepţia ce am văzut că aceste cuvinte o pot lua asupra lor când e vorba despre idei filozofice şi mai vârtos metafizice. Ideile ştiinţifice îşi au măsura lor proprie şi se situează din capul locului în afară de criteriile aplicabile filozofiei. Cel ce ţine cu orice preţ să le aprecieze „dimensional“ va găsi că ideile ştiinţifice, ivindu-se şi menţinându-se, în general, în vecinătatea „experienţei“ (prin simţuri), nu pot să fie decât „orizontale“. Firește că această perspectivă nu este nici exhaustivă, nici tocmai cea mai potrivită pentru caracterizarea virtuţilor prin care se afirmă o *idee ştiinţifică*.

Există însă şi anume „filozofii“ care ţin să imite atitudini şi metode „ştiinţifice“ şi care, în consecinţă, nu se depărtează prea mult de „planul orizontal“ al sferei imaginare în care se situează gândirea filozofică de mare şi autentică putere constructivă. Asupra acestor „filozofii“ de orientare „scientistă“, criteriile dimensionale proprii filozofiei rămân perfect aplicabile, dar, într-o asemenea perspectivă, aceste filozofii scientiste îşi vor descoperi toată carenţa dimensională. În asemănare cu plenitudinea dimensională prin care marile filozofii îşi dobândesc impozante reliefuri, concepţiile filozofice de orientare „scientistă“ se vor dovedi cel mai adesea *plate*.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mine, *ca fizician*, nu există în lume decât ceea ce se poate măsura.“ Iată un punct de vedere pe care ne-am luat angajamentul să-l respectăm. Intenţiile lui Einstein depăşesc însă fizicalul, afirmaţia sa vizează existenţa în general: „Nu există decât ceea ce se poate măsura în chip fizical.“ De astă dată, Einstein trece dincolo de tărâmul ce şi-a ales spre cercetare şi peste care geniul său va pluti în neasemuită glorie. Einstein începe, adică, să facă „filozofie“ cu mijloace exclusiv „ştiinţifice“. Or, din punct de vedere filozofic, afirmaţia că nu ar exista în lume decât ceea ce se poate măsura este o teză pur şi simplu lamentabilă. Einstein se încumetă ■ rezolva prin această afirmaţie o problemă „filozofică“ (aceea a „existenţei“) prin mijloace şi într-o perspectivă de fizician. Einstein n-a înţeles că pentru asemenea întreprindere trebuia să-şi păstreze cadrul problematic neatins de nici un punct de vedere fizical. Procedeele şi uneltele ce l-au servit pe eminentul savant de atâtea ori şi în chip admirabil în fizică erau, de astă dată, condamnate să eşueze prin ceea ce se dovedea, încă o dată, că un mare fizician nu este *eo ipso* şi un strălucit filozof.

Dar să vedem în ce variante tipice poate să apară „scientismul“, şi anume scientismul cu aspiraţii filozofice. Căci de scientismul cu aspiraţii ştiinţifice trebuie să facem abstracţie, cazul prezentând un interes doar pentru oamenii de ştiinţă.

Îndrumându-ne interesul spre „scientismul“ de veleităţi filozofice, ne vom opri mai întâi asupra acelei forme tipice în cadrul căreia se consumă încă foarte multe naive elanuri. Există un scientism filozofic de provenienţă laică şi cu temeiul în mecanică, cea mai acaparantă dintre ştiinţele oficiale constituite în timpurile moderne, de la Galilei şi Newton încoace. Împrejurarea de o deosebită importanţă, ce a promovat din cale-afară nu numai progresul real al atâtor ramuri ale fizicii, ci şi unele erori „scientiste“, s-a produs, credem, prin enunţarea postulatului cartezian cu privire la primatul mecanicităţii în lume. Postulatul lui Descartes cerea ca toate fenomenele de înfăţişare materială din lume să fie reduse la un model mecanic-matematic. Acest postulat a favorizat enorm nu numai dezvoltarea pe diverse linii, într-adevăr fertile, a fizicii şi chimiei, ceea ce corespunde întocmai aparenţelor cu care Descartes îşi lansa lozinca, ci a favorizat, din nefericire, şi un gen fatal de „scientism“, ce depăşeşte orice intenţii care se pot atribui în chip onest lui Descartes. Materialismul

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pentru un filozof care şi-a însuşit modul abstract şi uneltele subtile ale filozofiei, „scientismul ocult“, oricât de diafane i-ar fi fantasmele, operează cu modele de o palpabilitate încă tot vrednică de dispreţuit. Filozoful, care are conştiinţa vocaţiei şi răspunderii sale, va lua act de rezultatele oricăror cercetări serioase cu privire la atâtea fenomene paranormale ce nu pot fi tăgăduite, dar el îşi va păstra luciditatea în faţa lor, căutând să soluţioneze în felul său problemele pe care asemenea fenomene le pun. Nu vom aţâţa aşadar neîncrederea faţă de fenomenele paranormale într-atât ca să le negăm a priori existenţa. Lucrurile trebuie cercetate, căci după cuvântul lui Shakespeare, există în cer şi pe pământ atâtea pe care înţelepciunea scolastică nici nu le visează. Nu e, desigur, câtuşi de puţin indicat să urmăm exemplul excesiv de care s-a făcut culpabilă Academia Franceză, care, pe la 1800, încă se mai încăpăţâna să reziste „superstiţiei“ că ar exista „pietre ce cad din cer“. Excesul de neîncredere a priori e tot atât de puţin recomandabil şi tot atât de condamnabil ca şi credulitatea frenetică ce dă urmare tuturor superstiţiilor. Câmpurile de cercetare ale omului de ştiinţă trebuie să rămână „deschise“, căci numai aşa vom afla că există realmente şi pietre ce cad din cer. Filozoful se va menţine, firește, în sfera autonomiei sale şi nu se va lăsa derutat de nimic: nici de teorii acreditate, nici de experienţa unor fenomene, fie acestea oricât de neobişnuite. Filozoful va şti că fenomenele oculte sau aşa-zise paranormale nu sunt mai aproape de străfundurile metafizice ale existenţei decât cele normale şi cotidiene. Filozoful va refuza deci să acorde vreo preferinţă fenomenelor paranormale atunci când caută să se salte în transcendenţă. Numai printr-o asemenea atitudine, el se va pune la adăpost de toate conjecturile intenabile ale „scientismului“ de provenienţă ocultă.

Note

7. Ne referim aici la materialismul metafizic, iar nu la „materialismul dialectic“. În „materialismul dialectic“, care s-a exprimat de altfel categoric împotriva materialismului metafizic, nu vedem un produs al „scientismului“, căci ideea sa fundamentală, „dialectica“, este o idee de provenienţă eminamente filozofică, iar ideea de „materie“ are aici o accepţie deschisă, ce îngăduie interpretări de asemenea strict filozofice. În orice caz, ideea dialecticii are un trecut filozofic milenar, căci fără concursul unor gânditori ca Heraclit, Proclos, în Antichitate, a unui Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Hegel, în timpurile noi, nici nu ne-o putem imagina. „Scientiste“ sunt acele filozofii care îşi au

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Substanței divine, implică un salt magic de îndată ce-l închipuim produs de împrejurarea că Dumnezeu se vede așa pe sine însuși dintr-un anume punct de vedere. De la un fapt pur spiritual se trece aici, în chip miraculos, la existența obiectivă. Să vedem acum cam în ce fel s-ar putea lămuri întru câtva chestiunea „cugetării" și a „extensiei", adică a celor două atribute ale Substanței, presupuse ca fiind singure accesibile omului. Nici potrivit textelor spinoziene și nici spiritului ce domină aceste texte nu se poate da un răspuns satisfăcător. Ne găsim aici în fața unei afirmații faptice. Când Dumnezeu se privește prin modul „om", nenumărate puncte de vedere din care el se poate privi se reduc dintr-odată la două. De ce la două și de ce tocmai la acestea nu știm, dar Spinoza acceptă aceasta ca un fapt de empirie. Reducția nu-și găsește în sistem nici o explicitare stringentă.

În toată deducția spinoziană a atributelor s-au strecurat, precum se învederează, o seamă de obscurități. Obscură este mai întâi reducția la „două" atribute la care parvine omul, reducție ce ar permite eventual să fie lămurită prin însăși finitudinea omului ▬ „mod". Al doilea loc obscur e circumscris de întrebarea: Cum se ajunge de la entitatea absolut indeterminată a lui Dumnezeu la Substanța cu infinit de multe atribute, fiecare atribut fiind și el infinit în felul său? Acest de-al doilea loc obscur e mai grav decât întâiul, căci aici intervine în chip deghizat „magicul", ca factor precipitant interpolat între *ens absolute indeterminatum* și Substanța cu infinit de multe atribute. Cu aceste observații, am relevat intervenția factorului magic într-o structură de temei a sistemului spinozian. Operația, recunoaștem, am dus-o la capăt într-un spațiu tenebros – și nu ne-a fost cu putință decât pe baza unor „interpretări" ce ne-am permis în marginea sistemului.

Mai învederat și mai semnificativ decât magicul participă miticul la clădirea sistemului spinozian. Când afirmăm aceasta, vom adăuga numaidecât că ne referim la teoria spinoziană potrivit căreia orice mișcare corporală, orice eveniment spațial văzut lăuntric, ar fi „cugetare". A presupune că orice accident faptic, orice mișcare ce are loc în spațiu, ar fi în același timp și „cugetare" revine în esență la o generalizare ușor rațională a animismului mitic primitiv. Aceasta o poate recunoaște degrabă orice observator. Cert, în cadrul sistemului spinozian, generalizarea animismului mitic se efectuează în spiritul unei

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sau cel puțin să se priveze de atâtea creații cu putință care i-ar putea prilejui totuși unele satisfacții. Neapărat că și programul renunțării e perfect realizabil: mijlocul cel mai recomandabil pentru aceasta rămâne, firește, evacuarea cavității craniene de substanța cenușie. E limpede, pe de altă parte, că spiritul poate să aleagă și altfel: el are și latitudinea de a da urmare apetitului metafizic. Nu ne ascundem nici una din laturile precare ale situației și ținem să arătăm că, în acest caz, spiritul devine „licențios", fiind constrâns să recurgă, fie lucid, fie inconștient, printre altele și la oficiile miticului și ale magicului.

Rămâne să dovedim acest lucru examinând și alte exemple spicuite din istoria filozofiei. Deosebit de concludentă în această privință ni se pare filozofia lui Hegel. Marele gânditor german s-a ambiționat să construiască un sistem pur conceptual, cu mijloace strict filozofic-științifice și repudiind miticul și magicul ca moduri aparținând unor faze depășite ale gândirii. Spre a-și clădi lumea, Hegel este însă nevoit să-și supună „conceptele" unor alterări de natură vădit mitică și magică. Această denaturare la care se dedă Hegel echivalează cu o renunțare la definiția clasică a conceptului. Definiția clasică delimitează conceptul ca o alcătuire abstractă ce exprimă esența unor concrete. După ceea ce logica, teoria cunoașterii și psihologia ne spun, orice concept este un elaborat relativ static cu care operăm în judecățile noastre. Conceptului îi revine un anume grad de abstracție în cadrul unei imense multitudini de alcătuiri de aceeași natură. Conceptele posedă, prin conținutul și sfera lor, grade de înrudire între ele și anume posibilități logice de a-și subsuma alte concepte sau de a fi, ele, subsumate altora. Celor știute încă din Antichitate despre concept li se pot aduce corecturi și adăugiri. Desigur că știința despre concepte e susceptibilă de modificări și încă nu și-a stins toate controversele. E chiar de prevăzut că dezbaterile vor dura încă mult timp și că însuși conceptul despre „concept" va suferi nuanțări, după cum filozoful înclină să vadă spiritul mai mult funcțional-dinamic sau mai mult static-substanțial. Năzuind să construiască o *metafizică* pe bază pur „conceptuală", Hegel s-a văzut însă îndrumat să modifice radical însuși sensul și natura „conceptului".

Să vedem ce devine conceptul la Hegel. Expuse succint, alterările la care ne referim sunt următoarele:

1. Față de situația sa de elaborat relativ static al spiritului nostru,

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de particule, prin simpla ei mişcare, ar „produce“ *conştiinţa*. Când examinăm mai de aproape chestiunea, descoperim însă că o asemenea afirmaţie implică, de fapt, o seamă de varii necunoscute cărora, în tot ansamblul lor, li se atribuie o potenţă, echivalentă aceleia ce intervine în „miracole“. Dacă spiritul nostru n-ar fi înzestrat din capul locului cu o „înţelegere“ *mitică* şi *magică*, o afirmaţie cum este aceea a materialismului metafizic nu ar găsi nici o intrare în mintea noastră, ci ar cădea ca o pasere ce s-ar lovi de o fereastră opacă. Elementele magice se furişează uneori aproape neobservate în sistemele filozofice, datorită unei obişnuinţe a spiritului nostru care pune aceste elemente să lucreze de câte ori el ajunge în faţa unui spaţiu ocupat de prea multe „necunoscute“. Am arătat altădată[8] că ideea „magicului“, deficientă, desigur, sub unghi ştiinţific şi filozofic, *suplineşte* adesea „cunoaşterea“, putând în mod licenţios şi în chip sumar să ţină loc de act cognitiv, aceasta mai ales când e vorba despre „ansambluri“ de multiple şi varii *necunoscute*. Nu trebuie să ne mirăm, prin urmare, prea mult că de ideea magicului se face uz chiar şi în sisteme filozofice care o repudiază. O obişnuinţă ancestrală a spiritului, înrădăcinată prin exerciţiul de zeci de mii de ani, îşi afirmă astfel puterea ei. Dar în filozofie, atâtea şi atâtea sunt actele ce capătă o justificare, dacă veghem asupra lor necurmat.

Note

8. A se vedea *Trilogia valorilor* („Gândire magică şi religie“).

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

predispoziție, atribuită spiritului omenesc, de a putea fi receptacol al unei revelații de natură divină. Pe această pretinsă posibilitate conferită spiritului omenesc de a fi un organ al unei inspirații divine se întemeiază doctrina creştină, operă în primul rând a Sfinților Părinți. Dar nu numai doctrina creştină, ci şi iudaismul, parsismul[9], islamul se reazemă pe aceeaşi presupusă posibilitate a spiritului omenesc de a aduna în sine, ca într-un vas, „revelația divină". Creştinismul, parsismul, islamul, iudaismul au deci acelaşi „accent transcendental".

Observații de un deosebit interes cu privire la jocul cu putință al „accentului transcendental" se pot face, atâtea, şi în marginea filozofiei de mai târziu. Vom releva câteva momente instructive din istoria filozofiei moderne. Se ştie că un Descartes îşi fundează filozofia pe încrederea ce o acordă gândirii raționale, înțeleasă ca funcție chemată să elaboreze concepte clare şi distincte. Descartes indică un nou loc „accentului transcendental". Prin nimic nu se pune mai lămurit în lumină importanța spiritului uman. Nu faptul, foarte problematic de altfel, de a fi găsit un pivot filozofiei în acel *cogito ergo sum*[10] este meritul lui Descartes, ci faptul de a fi pus „accentul transcendental" pe gândirea prin concepte clare şi distincte. Cu aceasta se întemeia cartezianismul, acel flux de luciditate ce a format apoi, în bună parte, spiritul francez şi căruia îi este tributară sub anume laturi toată cultura Occidentului. Raționalismul metafizic al unui Spinoza sau Leibniz, însoțit, în primul caz, de o intuiție de proveniență mistică, iar în al doilea caz, de o imaginație teoretică de o extraordinară spontaneitate, face apel la oficiile conceptelor abstracte cu conştiința că acestea sunt cu atât mai valabile, cu cât sunt mai clare şi mai distincte. Simțurile n-ar oferi, după opinia acestor gânditori, decât cunoştințe confuze care îşi aşteaptă lămurirea din partea rațiunii.

Spre a vedea cum „joacă" accentul transcendental, îi luăm sub observație chiar pe aceşti trei raționalişti: pe Descartes, pe Spinoza, pe Leibniz. Se remarcă de la unul la celălalt o uşoară deplasare a accentului transcendental, oricât „rațiunea" ar circumscrie la tustrei spațiul asupra căruia cade greutatea accentului. Fapt e că accentul transcendental nu relevă tocmai aceleaşi virtuți cognitive la aceşti trei raționalişti. La Descartes, ținând seama de desfăşurarea reală a gândirii sale, se dă o întâietate rațiunii acompaniate de empiric; la Spinoza, primatul revine

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Note

9. Veche religie a perşilor, întemeiată de Zoroastru (Zarathustra) la începutul mileniului I d.Hr. (*n.red.*).

10. În trad.: „gândesc, prin urmare exist" (*n.red.*).

11. Kant numeşte „transcendentală" orice cunoaştere a condiţiilor implicite ce fac posibilă cunoaşterea a priori – şi tot aşa, „transcendentală" este la el metoda sui-generis de explicitare a condiţiilor în chestiune.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

alta. Sfântul Augustin, cel dintâi, remarcă şi subsolurile „labirintice“ ale vieţii sufleteşti, devenind cu aceasta un precursor al cercetătorilor moderni preocupaţi de adâncurile subconştientului. În ceea ce priveşte „explicitarea“ vieţii sufleteşti, Sfântul Augustin procedează însă pe anume temeiuri doctrinare ce-i erau dogmatic date. El vine în acest domeniu de cercetare şi de interpretare psihologică cu o seamă de preocupări şi concepţii teologice prefăcute în adevărate perspective de cercetare şi interpretare psihologică. În adevăr, ceea ce Sfântul Augustin ne spune despre suflet şi despre complexa viaţă interioară a acestuia apare străbătut de idei teologice „trinitare“. Sfântul Augustin nu se fereşte însă nici de operaţia inversă, care-l face să treacă uneori de la psihologie la teologie. Pe de o parte, el va înţelege viaţa sufletească într-un fel analog cu structura lăuntrică a Trinităţii divine, pe de altă parte, el va încerca să apropie Trinitatea divină de înţelegerea noastră, făcând analogii cu propria noastră viaţă sufletească. Sfântul Augustin va desfăşura, cu alte cuvinte, în coordonatele teologice ce le găsea, toate consecinţele ce se desprind din afirmaţia biblică potrivit căreia omul este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Dincolo de această analogie, dezvoltată cu un lux de detalii ce trădează o remarcabilă fantezie constructivă, Sfântul Augustin mai vine şi cu unele idei de provenienţă mistică. El preface pe Dumnezeu şi sufletul omenesc într-un fel de vase comunicante. Dumnezeu este conceput ca fiind prezent cu lumina sa în conştiinţa noastră, iar sufletul e înţeles ca participând în varii chipuri la viaţa divină. Mânecând de la atari premise, e clar că Sfântul Augustin va ajunge la o filozofie în care atâtea din elementele cunoscute nouă din Antichitate vor obţine noi semnificaţii şi inedite interpretări. Doctrina ideilor, bunăoară, de origine platonică, îndură la gânditorul creştin o seamă de modificări. La Platon, Ideile sunt, precum se ştie, existenţe supreme, dar atât. Ideile nu sunt gândite şi nici concepute de vreun „subiect“ divin. Să nu uităm că în filozofia lui Platon, Demiurg are numai posibilitatea de a „privi“ Ideile, dar nu de a le „concepe“. Ideile sunt existenţe pure, eterne şi imobile, ce stau în sfera lor. Demiurg le „priveşte“ şi alcătuieşte lumea naturală potrivit acestor modele. La gânditorii creştini, care admiteau un Dumnezeu ca fiinţă vie (*animal vivens*), creator al lumii din nimic, concepţia platonică despre Demiurg şi Idei se schimbă, în sensul că Ideile devin gânduri gândite şi

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Gânduri şi sisteme

Prin chemare, filozoful năzuieşte să devină autor al unei lumi. De la un asemenea punct de vedere, spectaculos în felul său, urmează să pornim când vorbim despre modurile de dezvoltare ale ideii filozofice. Lumea filozofului își găsește expresia fie sub modul unui „sistem“, fie sub modul unor gânduri rostite „fragmentar“ sau „aforistic“. Că un filozof alege forma „sistemului“ sau a „fragmentului“ nu este o simplă întâmplare. Alegerea se face sub constrângerea înclinărilor spirituale celor mai genuine ale autorului, dar ■ dictată şi de felul viziunii de ansamblu asupra lumii, pe care autorul ■ izbutit s-o închege. Există viziuni asupra lumii, simple şi adânci, susceptibile de a fi exprimate într-o seamă de aforisme, dintre care fiecare poate să dea grai întregii viziuni. Aşa este, bunăoară, viziunea unui mistic ca Lao Zi. Reproducem câteva din faimoasele aforisme versificate din *Cartea despre sens şi virtute*[14]:

Treizeci de spițe se întâlnesc în butucul unei roți;
pe golul din el însuşi se întemeiază folosul carului.
Frămânți lutul şi faci din el vase;
pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.
Spargi pereții, făcând uşi şi ferestre, ca să ia ființă o casă;
pe nimicul lor se întemeiază folosul casei.
De aceea existența dă proprietate, neexistența dă folos.

Sau:

Dao stă singur şi nu cunoaşte schimbarea.
Umblă în cerc şi nu cunoaşte nesiguranța.
Poți să-l închipui ca muma lumii.

Sau:

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mai mult sau mai puţin, şi în acest sens. Recunoaştem că reuşitele sunt excepţionale şi că autori de aforisme dintre cei mai prestigioşi numai rareori se apropie de norma presimţită a acestui gen. Să încercăm a regândi, bunăoară, următorul aforism al lui Novalis:

> Filozofia este, la drept vorbind, nostalgie, un imbold de a te simţi pretutindeni acasă.

Cuvintele lui Novalis trădează nu ştim ce vagă referire la Totul existenţei, dar aforismul rămâne obscur când îl citim separându-l de restul celor aproape două mii de fragmente dintre care face parte, şi se umple de înţelesuri numai cu condiţia de ■ cunoaşte în prealabil toate jocurile gândirii marelui romantic. De fapt, în genul aforismului, echivalent al unei viziuni metafizice, a reuşit în chip desăvârşit şi aproape totdeauna, după părerea noastră, doar Lao Zi. Izbânda chinezului se explică, probabil, prin aceea că el face din „taina" existenţei un permanent dat *sine qua non* al sensului cosmic, aşa încât paradoxia lapidară, izbitoare, plastică, devine de la sine mijlocul de expresie cel mai indicat al filozofiei sale.

Când o viziune metafizică devine mai complexă, atunci ea debordează posibilităţile de cuprindere ale formei aforistice şi cere neapărat, mai mult sau mai puţin, ■ desfăşurare de natură „sistematică". Se ştie, de altfel, că filozofia a cultivat în curgerea timpurilor, cu multă stăruinţă, ideea de „sistem".

Pentru realizarea ideii de „sistem" nu există norme. Modul cum o gândire filozofică înfloreşte sub formă „sistematică" e condiţionat de atâtea împrejurări, printre care factorul personal şi cel istoric decid în primul rând. Din punct de vedere „substanţial", deosebim sisteme care ambiţionează să fie durate, pe cât cu putinţă, dintr-un material cât mai omogen şi, dacă se poate, chiar monolitic – şi sisteme care preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistenţă, ca să poată fi armonic şi compensator utilizate în una şi aceeaşi clădire. Printr-o arhitectură de substanţă omogenă se caracterizează sistemele unui Spinoza, Fichte, Hegel. O arhitectură încheiată din substanţe diverse în sine susţine lăuntric sistemele unui Platon, Descartes, Leibniz şi colosalul *torso* al lui Kant.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

în vreun fel un „schelet“ normal cu „scleroza“ patologică a arterelor unui organism îmbătrânit.

Note

14. Este vorba despre *Dao de jing* (*n.red.*).

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Filozofie şi stil

Ideea de „stil" s-a desprins iniţial din consideraţii formale şi adesea exterioare asupra operelor de artă. Ideea de stil şi-a lărgit apoi încetul cu încetul sfera, asimilând conţinutului ei tot mai multe note structurale, lăuntrice, proprii nu numai operelor de artă, ci şi altor creaţii din toate tărâmurile culturii şi civilizaţiei. În acest sens, mereu lărgit şi adâncit, ideea de stil putea astfel să-şi subsumeze toate operele de artă ale unui autor oarecare sau mai multe creaţii de artă ale unui mănunchi întreg de autori dintr-o epocă, sau, dacă împingem conceptul până la extrema limită a elasticităţii sale, chiar majoritatea creaţiilor de cultură dintr-un anume loc şi timp. În ideea de stil, suficient aprofundată pe temeiuri tot mai întinse, ca să poată îmbrăţişa cele mai ample semnificaţii configurative, deţinem actualmente una din cuceririle cele mai pozitive ale filozofiei culturii şi ale filozofiei istoriei. Când se vorbeşte astăzi despre stilul doric şi ionic, despre stilul bizantin, romanic, gotic, despre stilul Renaşterii, al barocului sau al rococoului, se face într-un fel mult mai studiat decât pe vremuri. Astăzi, analizele de stil se întreprind sub auspiciile unor noţiuni ce-şi scot seva, pe de o parte, din contemplarea mult mai susţinută a fizionomiei concrete, proprie creaţiilor de cultură, şi, pe de altă parte, în perspective ce ţin seama mai hotărât şi de cele mai intime, mai secrete, implicate spirituale ale acestora.

Analizele stilistice, spre care năzuiesc critica artistică şi filozofia culturii deopotrivă, presupun nu numai o eminentă putere de abstracţie, ci şi o sensibilitate de excepţională suplеţe. E bine să ţinem necurmat în vedere această împrejurare, căci carenţa abstracţiei şi a suplеţei ne pot duce la mari erori. Se mai cere apoi, ca o normă de conduită, să ne menţinem mereu trează conştiinţa că cel ce procedează la o analiză stilistică se angajează, de fapt, pe un drum care nu poate să ducă niciodată la rezultate exhaustive în raport cu obiectul cercetat. Exploratorul urmează să-şi păstreze luciditatea deplină că examenul ar

putea oricând să fie depășit, atât sub raportul preciziei, cât și sub cel al finețiі, de alte cercetări efectuate asupra aceluiași obiect. Discrepanța între concept și concret, dintre osatură și carnație, apare de multe ori descurajantă tocmai în domeniile ce se îmbie, de altfel, aproape de la sine, analizei stilistice. Vom nota însă că aceste dificultăți – și câte ar mai fi de aceeași natură – nu sunt numai ale domeniului în chestiune; ele sunt inerente în general „cunoașterii" ce dorește să concilieze concretul cu abstracția și abstracția cu concretul. Să ne consolăm cu faptul că dificultățile țin de însăși condiția umană și să ne îndemnăm cu aceea că, în definitiv, nu suntem făcuți ca să ne lăsăm descurajați, ci ca să lucrăm pe măsura aptitudinilor ce ne sunt realmente date. Puși în fața greutăților, nu avem altceva de făcut decât să le înfruntăm cu îndârjire, căutând să obținem un maximum de rezultate cu ajutorul mijloacelor de cunoaștere ce ne stau efectiv la îndemână.

Cât privește ideea de stil, se întâmplă însă ca neîncrederea unora să persiste și dincolo de atari considerații. Din când în când se mai aude câte un glas care, în numele unei lucidități și al unui criticism de obicei rău înțelese, se arată dispus să propună o abolire a stilisticii în forma sub care aceasta s-a încetățenit de la o vreme printre preocupările filozofiei culturii. Nu tocmai de mult, un profesor de filozofie, amestecându-se în această chestiune (inoportun, profesorul fiind cu totul extraneu problemelor în discuție), ne punea în gardă față de ideea de stil, pe care o dorea restrânsă iarăși la semnificația sa „artistică". Astfel, după părerea profesorului, aplicarea ideii de stil, bunăoară, asupra creațiilor filozofice-metafizice nu ar duce decât la concluzii iluzorii. Replica noastră e simplă. Nu ne simțim cu nimic vinovați că un profesor de filozofie, care se pretinde contemporan – sau aproape – cu marea generație de cercetători în ținutul incriminat, este dotat cu o sensibilitate atât de opacă, încât, după propria-i mărturisire, nu poate să remarce prezența „stilului" în creațiile spirituale, privite în ansamblul lor, dintr-un anume loc și dintr-o anume epocă. Orbul care nu vede lucrurile ce atâția alții sunt totuși în stare să le sesizeze ar putea și el în cele din urmă, în numele unui pueril și desuet Iluminism, să-și închipuie că, negând existența acestor lucruri, el rămâne singurul om cu adevărat realist și critic. Ne exprimăm de altmintrelea îndoiala că filozoful care pledează pentru limitarea conceptului de stil la artă și-ar fi lucrat îndeajuns sensibilitatea,

spre a surprinde prezența stilului chiar și numai în sfera de baștină, căci, dacă ar dispune de aparatul receptiv, ar fi cu neputință să nu întrezărească și aiurea eficiența factorului în discuție.

Față de rezervele, și naive, și obtuze, ce se mai rostesc uneori în această privință, mărturisim că, din parte-ne, concedem, dimpotrivă, înfățișării stilistice proprii unei creații filozofice-metafizice atâta importanță, încât socotim inadmisibil ca un asemenea eminent aspect să fie trecut cu vederea într-o cercetare asupra gândirii și conștiinței filozofice.

Pornind la drum cu intenția unei contrapledoarii, vom spicui din istoria spiritului uman o seamă de exemple, destinate, dacă mai era nevoie, să fie aduse în sprijinul tezei ai cărei apărători vom continua să fim.

Mai întâi, un exemplu din Antichitate. Vechile seminții grecești, venind de undeva de la miazănoapte, și-au cucerit la un moment dat țările în care aveau să se statornicească. În noile țări, seminţiile greceşti au ajuns, precum se știe, în contact cu populații care, în general, își aveau cultura și civilizația lor mult mai avansate și care și-au trăit istoria în aceste forme arhaice, ce ne sunt cunoscute începând cu mileniile IV și III î.Hr. Seminţiile greceşti invadau ținuturile din preajma apelor egee. Aici grecii prindeau să-și asimileze, cu aviditate de barbari, elementele unor culturi consumate, nu însă fără de a-și impune și ei glasul și norma lor, stângace încă, dar maleabile, proaspete, spontane. În Asia ionică, grecii ajungeau în atingere fertilă cu străvechi prelungiri de-ale culturii și civilizației babiloniene-asiriene. Atestat de atâtea mărturii istorice este contactul lor cu cultura mai recentă, hitită, sau cu aceea a fenicienilor, intreprizii și temerarii mijlocitori ai orientalismului până în apele oceanice de la soare-apune. În insulele egee și în peninsula de-acum a lor, grecii puneau din plin gura lor setoasă la izvoare mikeno-cretane. Spațiul egeic, unde se amestecau din timpuri imemoriale atâtea ecouri spirituale de aiurea și acum atâtea afirmări locale genuine, devenea matca în care avea să-și dea minunatele roade geniul grec. Cele dintâi semne de vădită emancipare de sub atâtea înrâuriri și de înjghebare reală a feței grecești le găsim, dacă se face abstracție de poemele homerice, în arta ioniană și în aceea a insulei Rhodos, începând cu veacul VIII î.Hr. și apoi, mai târziu, în arta atică (veacul VI î.Hr.). Deosebit de relevant din

punct de vedere stilistic ni se pare paralelismul ce se declară şi se menţine necurmat între tendinţele propulsive proprii artei plastice preclasice greceşti şi acele ale gândirii filozofice presocratice. Influenţa artelor egiptene, babiloniene şi a celor orientale-mediteraniene, caracterizate, în general, prin stilul lor abstract, hieratic, elementar, asupra artei greceşti e încă puternică, dar arta ioniană şi apoi [cea] atică din epoca aceea, numită „a surâsului arhaic", se detaşează încetul cu încetul de pe fundalul modelelor copleşitoare. Acest proces de conturare se datorează unui tot mai viu interes acordat în arta preclasică grecească Naturii. Neapărat că şi arta preclasică grecească e constrânsă încă în tipare abstracte, elementare şi hieratice, dar într-un fel atenuat, ce îngăduie şi naturii să se pronunţe. De remarcat că această caracterizare a artei preclasice greceşti ne îmbie termenii cei mai potriviţi şi pentru a schiţa profilul real al gândirii greceşti din aceeaşi epocă, deoarece naturalismul, animat în perspectiva elementarului, este, precum ştim, şi o notă dominantă a gândirii filozofice ioniene. Întâia oară în gândirea umană, Natura însufleţită devine, ca atare, la filozofii ionieni, un subiect de preocupare teoretică pentru un presupus substrat elementar al ei, pentru un presupus „arheu" al ei. Natura îşi cucerea astfel autonomia şi toată măreţia de sine stătătoare – şi, în acelaşi timp, calitatea de unic cadru al vieţii omeneşti. Chiar şi numai o fugară privire asupra artei preclasice greceşti din aceeaşi epocă ne spune că aici, în aceste plăsmuiri, Natura are cuvânt în acelaşi sens. Rigiditatea eterată, aproape numai bidimensională, a artei egiptene, dar şi masivitatea reliefată a artei babiloniene-asiriene, cu ale lor zeităţi transcendente, grave, severe ca animalele, cu ai lor demoni fabuloşi, corespund întocmai unei teocraţii sociale, congelate în forme de la care nu este abatere. La semnţiile greceşti, preocuparea teoretică va trece de la transcendenţă spre Natură, iar cât priveşte conduita individului uman, accentul se va deplasa de la conformism spre libertate. Aici totul îndură o umanizare în forme mai puţin înghеţate, gata de a face concesii firescului. Pe buzele figurilor din arta plastică preclasică grecească apare „surâsul", ca un simptom irecuzabil al naturalului şi umanului. Omul nu se mai simte terorizat de transcendenţe supramundane. Şi iarăşi, acest aşa-numit „surâs arhaic", simptom al unei anume stări de destindere a omului şi de eliberare a sa de sub constrângerile supramundane, ni se pare că ar putea să fie invocat ca

mărturie şi atunci când caracterizăm înţelepciunea umană, ce se desprinde în general din fragmentele transmise nouă din operele filozofilor presocratici. Dacă n-ar fi să luăm seama decât la libertatea ce aceşti gânditori îşi iau, de a gândi pe cont propriu în chestiuni ce erau rezervate revelaţiei divine, şi am avea o minunată dovadă cu privire la deosebirea de situare faţă de existenţă şi cosmos, ce s-a declarat între greci, pe de o parte, şi egipteni, babilonieni, hitiţi, mikeno-cretani, pe de altă parte. Paralelismul între tendinţele inerente artei preclasice greceşti şi cele ale gândirii filozofice presocratice este un fapt care, odată observat, rămâne pentru totdeauna inventariat aşa cum este.

Mai târziu, în epoca clasicismului grec, descoperim un pronunţat consens stilistic între gândirea unui Platon şi arta plastică a lui Phidias, Praxitel, Myron, ale căror opere plastice s-ar părea că ilustrează într-adins chiar Ideile, prototipurile cereşti ale tuturor lucrurilor, aşa cum le „vedea“ filozoful. Paralelismul e şi de astă dată o evidenţă. Numai închizându-ţi ochii şi mintea deopotrivă, poţi tăgădui existenţa configurărilor asemănătoare în ţinuturi aparent atât de distincte cum sunt arta şi filozofia. Consensul stilistic ca fapt e, firește, la rândul său, susceptibil de diverse explicaţii. În orice caz, consensul stilistic nu trebuie privit ca efect al vreunei înrâuriri din partea artei asupra filozofiei – şi nici invers, ca efect al vreunei înrâuriri din partea filozofiei asupra artei.[18] Consensul este mai curând rezultatul unor tendinţe spirituale profunde, inconştiente, ce stau la temeiul tuturor manifestărilor spirituale dintr-un anume timp şi spaţiu istoric. Ce grad de consistenţă interioară pot să obţină uneori aceste tendinţe spirituale, inconştiente, de natură stilistică, ne arată un exemplu din aceeaşi epocă despre care tocmai vorbirăm. În secolele de înjghebare ale spiritului grec, remarcăm o tendinţă tot mai precisă spre „finit“. Arta greacă manifestă acest elan spre desăvârşirea finită, ce-şi poartă echilibrul în sine însăşi, spre deosebire, bunăoară, de arta egipteană, care implică un transcendent magic indefinit, şi spre deosebire de arta indiană, care-şi are şi ea un particular orizont infinit. Se încadrează unui fenomen stilistic dintre cele mai învederate faptul, atât de bine cunoscut, că Parmenide, care s-a aplecat cu atâta patimă scrutătoare asupra existenţei unice, absolute, mai presus de amăgirile simţurilor, înzestrează această existenţă unică (ce ar părea la întâia vedere doar un ecou al unor idei metafizice din India) cu atributele

finitului. Simpla gândire ar fi putut să-l conducă pe Parmenide şi spre o metafizică a Unicului infinit. Parmenide se supune totuşi, şi evident, fără a-şi da seama de acest lucru, tendinţei spre „finit“, o dominantă a câmpului stilistic, căruia el îi aparţinea. Niciodată o metafizică a Unicului nu a mai luat o asemenea înfăţişare în istoria gândirii umane, cu toate că ideea Unicului apare de atâtea ori la inzi, în neoplatonism, daoismul chinez sau în panteismul lui Giordano Bruno, Spinoza, Goethe. A nega eficienţa factorilor stilistici în cazul gândirii lui Parmenide echivalează, după părerea noastră, cu negarea unei probe palpabile, şi cei ce o fac imită exemplul regretabil al acelor scolastici care nu voiau să privească prin luneta lui Galilei, ca nu cumva să descopere lunile lui Jupiter – pe care un filozof de mult perimat le ignorase, dar de sub a cărui autoritate ei erau incapabili să se emancipeze.

Dar iată încă alte probe că se poate vorbi despre „stil“ şi în filozofie. Făcând un salt peste multe veacuri, vom încerca o comparaţie stilistică între metafizica lui Leibniz şi opera muzicală a lui Johann Sebastian Bach. Amândoi sunt tipici reprezentanţi ai barocului. Fără de a fi tocmai contemporani, vieţile lor se întretaie. Pe la 1700, Leibniz îşi avea viziunea metafizică constituită, în timp ce Bach se găsea de-abia în perioada pubertăţii. Viaţa lui Leibniz coincide cu culminaţia barocului, iar a lui Bach, cu barocul tardiv şi cu declinul. Spiritualiceşte, Bach se menţinea pe linia barocului în floare, în ciuda curentelor ce începeau să macine şi să surpe podişul. Operele muzicale ale lui Bach vor manifesta astfel o uluitoare coincidenţă de stil cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Corespondenţele meritä să fie puse în lumină. Barocul îşi realizează modul şi profilul atât de caracteristice mulţumită perspectivelor sale largi, infinite, şi datorită nesăţioasei sale dragoste de forme, ce nasc neliniştite, din ele însele, repetând şi variind nelimitat acelaşi motiv. Barocul se caracterizează prin aplecare spre tot ce e dinamic, prin repudierea calmului şi a simplicităţii liniare, prin înclinarea pătimaşă spre mişcarea vie şi abruptă, spre clocotul în rotocoale al liniilor, spre umflare şi demăsurat. Barocul e eminamente spectaculos, şi excrescenţele sale formale, contorsionate, nu sunt totdeauna acoperite şi de un fond sufletesc, deşi, pe de altă parte, nici o altă epocă nu a dat dovezi de un mai amplu registru afectiv. Stau alături sau se împletesc în baroc setea extazelor suprateresire, înclinarea spre clarobscurul irațional al vieţii şi,

în acelaşi timp, avântul nobil spre dominarea prin ordine şi raţiune a dinamismului iscat din străfunduri. Toate aceste tendinţe proprii barocului îşi taie drum şi îşi găsesc glas atât în viziunea metafizică a lui Leibniz, cât şi în muzica lui Bach. Să nu ne închipuim totuşi că Bach ar fi stat în vreun chip sub înrâurirea directă a metafizicii lui Leibniz. Nu. Bach a fost o conştiinţă stăpânită de o religiozitate profundă, încadrată, pe de o parte, de idei teologice lutherane, dar, pe de altă parte, atinsă şi de elanuri mistice, ceea ce îl apropie de unele apariţii medievale. Dincolo de aceste legături şi afinităţi, ce se pot stabili, apartenenţa lui Bach o identificăm stilistic în altă parte. Bach a dat lumii sale sufleteşti şi sublimărilor sale spirituale o expresie pe linii specifice barocului într-atât, încât opera sa, din punct de vedere stilistic, invită la o confruntare, aproape pe două coloane, cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Muzica lui Bach şi metafizica lui Leibniz constituie un singur spaţiu populat de simetrii, în care transpunerile de forme se impun de la sine, cu facilitatea unei demonstraţii dintr-un manual de geometrie.

Să luăm seama cum în imaginaţia barocă a lui Leibniz „lumea" îşi pierde contururile liniare, simple, pe care le are, bunăoară, în concepţia acelora care o reduc la o singură substanţă universală. Sistemul metafizic al lui Leibniz nu are nimic din înfăţişarea unui cristal cu muchii geometrice, diamantine. Lumea lui Leibniz se alcătuieşte, de fapt, din nenumărate „lumi", căci ea e compusă din monade, şi fiecare monadă este în sine o lume. Cât de acuzat barocă este această înflorire de forme cosmice! Lumea nu este o unică substanţă, ea este mai curând un motiv muzical pe care monadele îl variază, cu infinitezimale diferenţe în infinit de multe forme. Şi numai aceste forme împreună vor alcătui lumea concretă, reală. Să luăm apoi seama cum fiecare monadă este înzestrată cu o dinamică lăuntrică, purtând în sine tot trecutul şi tot viitorul ei, când într-un chip mai lucid, când într-un chip clarobscur, şi cum fiecare monadă este, în sine şi prin sine, de fieştecare dată un univers. Avem de-a face aici cu registrul vast al conştiinţei, proprie insului baroc, proiectat în fiinţa secretă a tuturor existenţelor. Monadele, împreună, fiecare cu dinamica sa lăuntrică, evoluează în sensul unei universale armonii. Cine, contemplând aceste trăsături ale viziunii lui Leibniz, nu-şi aminteşte coralele, cantatele, pasiunile, fugile lui Bach, cu polifonia lor contrapunctică, cu modul lor de a varia la infinit motivul muzical, cu

mișcarea lor, escaladând treptele tuturor înălțărilor și prăbușindu-se abrupt în abisuri? Dumnezeu, monada supremă, este în polifonia metafizică a lui Leibniz un fel de *cantus firmus*[19], întovărășit contrapunctic de nenumărate melodii, ca să dea împreună marea armonie. Pe de altă parte, tonul lui Bach este el însuși, în sine și prin sine, o „lume", întocmai ca monada lui Leibniz, iar liniile contrapunctice ale lui Bach se rezolvă totdeauna într-un fel de potrivire prestabilită, echivalentă la Leibniz cu prezența divină în cosmos. Dacă monadele lui Leibniz ar cânta, viziunea lui s-ar transforma într-o audiție de gen Johann Sebastian Bach, închipuită la potență divină.

Pentru a proba posibilitatea de a aplica filozofiei puncte de vedere stilistice, mai dăm un exemplu, de astă dată din timpurile mai noi. Ne referim la filozofia lui Henri Bergson. E drept că această filozofie ne este încă așa de apropiată în timp, încât o privire de ansamblu asupra ei, necesară unei înțelegeri stilistice, poate părea hazardată. Și totuși! Încercarea, efectuată cu tactul și cu prudența cerute de circumstanțe, se dovedește a fi operantă. Filozofia lui Bergson este în substanță, prin toate implicatele și consecințele ei, o filozofie ■ „duratei", a „mișcării", a „devenirii", a „elanului". Ca metodă, filozofia lui Bergson se întemeiază pe un gen anume de intuiție, ce vrea să restabilească datele imediate, pure, ale conștiinței și ale realității. Cel mai fundamental dat imediat, pur, în intimitatea căruia am avea posibilitatea de a pătrunde prin intuiție, este, în concepția lui Bergson, *durata*. Inteligența, cu procedeele ei, făcute pe măsura spațiului și materiei inerte, este demascată de Bergson ca o funcție ce falsifică, prin chiar natura ei, realul. În considerarea realului, Bergson vrea să substituie procedeelor matematice-geometrice ale inteligenței punctul de vedere al „duratei". Sub acest unghi, realul își pierde osatura și articulațiile rigide de lucru „făcut", dobândind înfățișare mobilă, exprimabilă doar sugestiv, de lucru „ce se face". Realul acesta izbucnește deosebit de genuin în conștiința noastră și în tot ce e viață – și trebuie surprins prin intuiție în desfășurarea sa curgătoare, nouă, creatoare în fiece clipă. Continuul, calitatea, nuanța, inefabilul sunt atributele acestui real, iar melodia, o formă dezmărginită a sa.

Ce corespondențe stilistice descoperim acestei filozofii în arta din ultimele două decenii ale secolului XIX și în primul din secolul nostru? Impresionismul în pictură, desigur. Simbolismul în poezie; iar în

sculptură, Auguste Rodin. Ne oprim un moment asupra acesteia din urmă. Fără de a exalta importanța sculpturii lui Rodin, cum o făcea încă Rainer Maria Rilke, care vedea în aceasta una din rarele culminații ale artei în general, ne este permis să o apreciem totuşi drept cea mai caracteristică realizare pe care spiritul, mai mult muzical şi pictural al epocii, putea s-o dea în sculptură. Arta lui Rodin se complace în forme fluide, de contururi estompate, gata de a se topi ca zăpada în lumina din preajmă. În liniile, mai mult melodioase decât plastice, ale sculpturii lui Rodin, descoperim o eclatantă ilustrare artistică a filozofiei lui Bergson, fără ca această artă să fi fost însă încercată de asemenea intenții şi, evident, fără ca filozofia lui Bergson să fi râvnit vreodată să fie un comentar[iu] teoretic în marginea artei lui Rodin. Pentru examenul stilistic, alegem două din cele mai reuşite opere ale lui Rodin: *Ioan Botezătorul* şi *Centauriţa*. *Ioan Botezătorul* reprezintă o figură nudă, în mers. Niciodată un sculptor nu s-a dedat unui mai complex, mai suplu şi mai susținut efort – şi nu a mobilizat mai multe şi mai subtile mijloace de a nu prezenta o figură umană „în mers" ca Rodin în această sculptură. Încercarea, o izbândă, desăvârşită în felul ei, dacă nu ca artă, atunci ca realizare iluzionistă, întrucât ne amăgeşte să vedem realmente omul umblând, încercarea, zicem, rămâne prin calitate un pandant al efortului epocal pe care filozoful Bergson îl face, recurgând la atâtea subtilități şi sugestii, spre a ne transpune în „actul mişcării" ca într-un dat *imediat* şi *absolut* al realului.

Paralelismul stilistic intervine uneori în istorie cu atâta putere, că se produc, în domenii diferite prin natura lor, opere ce par într-adins potrivite, chiar şi prin conținutul lor „anecdotic", ca să stea alături şi să prilejuiască astfel un întreg sistem de referințe reciproce. Cu *Centauriţa* lui Rodin ne găsim, fără de vreun gând anume din partea sculptorului, în faţa unei splendide ilustrări a concepției bergsoniene despre elanul vital. Această centauriță, cu brațele întinse, cu toată făptura uşor contorsionată pe linia unui elan pierdut în vag, această centauriță, cu trupul de femeie ce aproape se detaşează, straniu planturos, din trupul greu de cal ce ține totuşi de ființa sa, dă o expresie plastică parcă tocmai acelui elan vital despre care Bergson ne vorbeşte într-o capitală operă a sa. Rodin a surprins în *Centauriță* parcă tocmai acel moment al elanului vital când omul se desprinde de animalitate, în drumul ascendent al evoluției

creatoare. Vedem aici, sub specia duratei, a devenirii, reprezentate până şi cele două tendinţe de sens contrar, dominante în metafizica lui Bergson: elanul vital, conştiinţa, spiritul, cu aspiraţiile lor, ca un sistem deschis în sus, şi materia care cade. Încă o dată însă: această apropiere o facem noi, în perspectivă stilistică, şi este cu totul în afară de intenţiile urmărite de Rodin sau Bergson. Nu avem nici un indiciu cu privire la vreo reală interdependenţă între opera artistului şi opera filozofului. Apropierea e însă justificată prin afinitatea de structură a viziunilor lor, iar paralelismul se impune oricărui scrutător suficient echipat cu uneltele necesare unei analize stilistice şi suficient de onest ca să nu închidă ochii în faţa faptelor.

Note

18. Există, desigur, înrâuriri reciproce între cele două domenii, dar consensul stilistic profund nu se poate explica pe această cale.

19. Linie melodică de bază în jurul căreia se compun celelalte voci (*n.red.*).

Filozofie şi artă

S-ar putea cita o seamă de autori prestigioşi, mai ales de la romantism încoace, care s-au simţit tentaţi să echivaleze filozofia cu arta. Pentru cei ce urmăreau o asemenea ţintă, problema echivalenţei dintre filozofie şi artă permitea să fie rezolvată în diverse sensuri. Soluţiile încercate, cu variaţiile lor de sens, uneori aproape imperceptibile, sunt reductibile la două tipuri. Întâiul tip de soluţii ia fiinţă în conexiune cu întrebarea fundamentală ce şi-o pune gânditorul în ceea ce priveşte finalitatea preocupărilor sale „filozofice" şi în legătură cu mijloacele presupuse ca fiind cele mai propice întru realizarea acestei finalităţi. Ştim că filozoful, îndeosebi în ipostaza de metafizician, năzuieşte spre o revelare a misterului existenţei în totalitatea sa, spre o formulă a absolutului. (Că filozoful, străduindu-se să cuprindă chipul absolutului, izbuteşte doar să-i pună o mască, este o altă latură a chestiunii, o latură ce nu ne interesează deocamdată.) Ostenindu-se în acest sens şi pe această cale, cea dintâi întrebare ce i se iveşte este aceea a mijloacelor celor mai sigure de a-şi ajunge ţinta. Un Schelling, filozoful romantic german, a optat la un moment dat pentru o soluţie „artistică". El găsea că arta, în general, se bucură, printre celelalte preocupări ale genului uman, în chip eminent de privilegiul de a fi în posesia mijloacelor celor mai certe de transpunere ▪ spiritului în „absolut". De unde încheierea că filozofia trebuie să-şi însuşească pe cât cu putinţă modul artei, dacă vrea să facă faţă problemelor esenţiale pe care e chemată să le dezlege. E aici un punct de vedere pe care Schelling însuşi n-a înţeles să-l urmeze până la capăt şi pe care l-a părăsit pe nesimţite. Un Novalis se recomandă a fi amintit în aceeaşi ordine de idei, căci şi el se găseşte prin apropiere în cadrul aceluiaşi tip de înţelegere filozofică atunci când propune ca organ de revelare a absolutului „imaginaţia". Pentru a înţelege poziţia lui Novalis, e de notat că „imaginaţia" despre care el ne vorbeşte nu este acea facultate productivă, în înţeles larg, ce intervine în atâtea activităţi

spirituale, şi chiar în domeniul ştiinţific, ci „imaginaţia“ aproape arbitrar restrânsă la activitatea de „fabulaţie“. Novalis profesează un idealism magic potrivit căruia spiritul omenesc îşi ia în stăpânire chemarea de reproducător al absolutului, cu osebire în momentele când se lasă în grija imaginaţiei ce născoceşte basme pline de miraculos, de neprevăzut şi chiar de incoerenţe. Novalis se crede trăind într-o lume care în fiinţa ei este basm, unde totul ia înfăţişare neobişnuită şi unde orice se poate transforma în orice. Filozofia lui Novalis, cuprinsă în faimoasele şi uluitoarele sale *Fragmente*, se resimte puternic de duhul basmului.

Apropieri foarte strânse între filozofie şi artă face, pe altă linie şi cu alte ocoluri, firește, decât Novalis, un Schopenhauer – şi pe urmele acestuia apoi Nietzsche –, gânditori care, atunci când „filozofează“, se conduc de varii sugestii culese din artă. De obicei, gânditorii, stăpâniţi de puternice înclinări artistice, vor căuta să asimileze filozofiei cât mai multe din procedeele artei. În filozofie, ei se vor lăsa îndrumaţi mai mult de o conştiinţă artistică decât filozofică. În filozofie, ei vor cultiva mai ales gânduri şi plăsmuiri întruchipate după chipul şi asemănarea creaţiilor de artă. Pentru atari gânditori, filozofia şi arta devin vase comunicante ce îngăduie ample, masive transpuneri de mijloace şi moduri. Fără îndoială că, în cadrul acestui tip de soluţii date problemei raportului dintre filozofie şi artă, a fost şi este cu putinţă apariţia unui mod de filozofie care îmbogăţeşte cu variantele sale ispititoare panorama vastă a gândirii umane. Linia de mişcare a acestui gen rămâne însă laterală faţă de drumul mare al filozofiei. Asupra situaţiei nu ■ cazul să ne facem vreo iluzie, căci filozofia şi-a înţeles chemarea ce-i incumbă şi, conştient sau instinctiv, i-a şi dat urmare, fără a se lăsa abătută de ademeniri mărginaşe.

Spuneam că, în ceea ce priveşte problema raportului dintre filozofie şi artă, s-a mai pronunţat în cursul timpului şi un al doilea tip de soluţii. De astă dată, consideraţiile nu ţin în vedere cu precădere filozofiile care, prin însuşi felul lor, ar cultiva mijloace, moduri, atitudini şi orizonturi artistice. Soluţiile ce le subsumăm celui de al doilea tip iau în considerare chiar apariţiile de mare amploare, concepţiile metafizice epocale, din istoria gândirii. Dar tocmai acestea sunt prezentate în cele din urmă mai mult ca produs de natură artistică decât ca roade ale unei pretinse ştiinţe. Nu filozofia unui Novalis sau a unui Goethe, ci chiar şi concepţiile

filozofice ale unui Platon, Aristotel, Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel etc. sunt înfățișate exclusiv ca monumente spirituale, echivalente întru totul creațiilor de „artă". Începutul modului de a vedea în acest fel filozofia, îndeosebi de orientare metafizică, îl descoperim în acele aprecieri peiorative cu care erau gratificate toate sistemele metafizice în perioada neocriticismului şi a naturalismului pozitivist, ce a urmat după prăbuşirea falnicelor construcții speculative postkantiene. În acel timp, orice construcție era disprețuitor taxată ca simplă rizibilă „poezie de concepte". „Poezie de concepte" şi nimic altceva ar fi toată metafizica de la Platon până la Hegel – aşa suna verdictul umilitor, acceptat pe vremuri de atâta lume, căreia nu i se poate nega buna-credință. Pe la sfârşitul secolului XIX, concomitent cu o anume recrudescență a sensibilității metafizice sau, cel puțin, a interesului pentru metafizică, termenul de „poezie de concepte" şi-a pierdut însă tot mai mult din nuanța peiorativă. Şi printr-o reacție ce pregătea încetul cu încetul o mai justă apreciere, diverşi gânditori au convenit a vorbi despre poezia de concepte a metafizicii într-o notă mai concesivă şi chiar pozitivă. Un neoromantism, firav şi cam de sfârşit de veac, crea o ambianță sufletească prielnică spectrelor metafizice de demult, iar în această atmosferă, pe urmă, contele Hermann Keyserling a îndrăznit, în primul deceniu al secolului XX, să schimbe în renume porecla de „poezie de concepte". Într-un sens acum hotărât pozitiv, el va considera filozofia – şi, cu precădere, aceea de orientare metafizică – drept o „artă" ca oricare altă artă. Keyserling a publicat şi o carte despre *Filozofia ca artă*[20]. Iată câteva semnificative frângurele din lucrarea în chestiune: „În fapt, filozofia nu este o știință decât în măsura în care orice artă este una, adică în măsura în care e vorba de perfecta mânuire a mijloacelor de expresie, de a fi stăpân peste o anumită tehnică, de a cunoaşte şi de a înțelege materia de elaborat", ne spune Keyserling, spre a preciza apoi că, pentru un filozof, „calitatea de savant nu e valabilă decât pentru această parte de meserie, ce se poate învăța", câtă vreme „a filozofa rămâne, la drept vorbind, o artă autentică". Filozofului îi incumbă sarcina „de a organiza cele pozitiv ştiute", „de a da o structură unui «ce» amorf, de a octroia[21] o formă materiei şi de a o trezi astfel la viață. Încât problema esențială pentru filozofie, ca pentru orice artă, este aceea a formei. Chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume se reduce

la o chestiune de stil". (Termenul de „stil" e folosit aici în sensul de expresie formală a personalității.) Mai departe, Keyserling va susține că „perfecțiunea unei viziuni despre lume ne frapează în funcție de adevărul ei". În funcție de „adevărul" ei! Așa se exprimă cam juvenil autorul, după ce, o clipă mai înainte, ne asigura că valoarea unei metafizici se reduce la o chestiune de stil. Întorsătura ne-ar încurca dacă nu am cunoaşte versatilitatea scriitoricească a faimosului eseist. Se cuvine deci să mai aşteptăm o clipă, spre a vedea ce devine „adevărul" în considerațiile ulterioare ale lui Keyserling. Eseistul nu întârzie să ne satisfacă curiozitatea şi va exclama: „Dar ce este adevărul dacă nu o formă particulară a perfecțiunii estetice?" Cu aceasta, meditațiile îşi reiau firul normal. După opinia lui Keyserling, arta caută „să stabilească un raport viu între univers şi spiritul uman". Spre aceasta aspiră şi filozofia. Când clădeşte o metafizică, filozoful se luptă cu sensul universului, nu altfel decât Beethoven în muzica sa. Compozitorul o face cu ajutorul sunetelor, filozoful, cu ajutorul conceptelor. Silind filozofia şi arta să apuce pe drumuri cât mai paralele, Keyserling le va constrânge în cele din urmă să accepte confluența. Şi deoarece arta se rostește în forme individuale, fiind o expresie nemijlocită a personalității, filozofia va deveni, sub ochii lui Keyserling, de asemenea strict *personală*. În privința aceasta, Keyserling se încumeta să afirme că o filozofie e cu atât mai valabilă, cu cât ▪ mai „personală". „Nu există concepție despre lume impersonală, chiar şi numai un asemenea termen cuprinde ▪ contradicție."[22] Orice filozofie se afirmă numai în virtutea şi prin puterea ecuației sale personale.

Încercarea lui Keyserling de a da filozofiei un sens subliniat *artistic* apare sub orice raport ca fiind tocmai opusă aceleia ce ține să imprime filozofiei un sens științific. Ambele tentative, deşi diametral opuse, se desprind deopotrivă dintr-o conştiință ce nu este just filozofică. Nu vom tăgădui că filozofia poate avea o linie laterală de desfăşurare, cu unele mândre înfloriri asemenea celor ale artei, cum ea a dezvoltat, de altfel, uneori şi o activitate ce se situează în imediata apropiere a ştiinței. Dar nu prin asemenea colaterale, remarcabile, fără îndoială, dar oricum, mai mult sau mai puțin bastardizate, a reuşit filozofia să-şi joace copleşitorul rol în istoria spiritului, a culturii şi a civilizației umane. Drumul regesc de izbânzi, atâtea câte le enumeră filozofia, nu se confundă în nici una din

etapele sale cu abaterile de sens artistic sau ştiinţific prin care ea a rătăcit uneori, ignorându-şi sau renegându-şi adevărata misiune.

Tot ce Keyserling susţine cu privire la sensul artistic al filozofiei revine în cele din urmă la o negare a autonomiei filozofice. Încercarea de a prescrie filozofiei normele de comportare şi de reacţie, precum şi modul de precipitare ale artei o găsim cu atât mai reprobabilă, cu cât nu e lipsită de seducţie. Să examinăm pe rând afirmaţiile lui Keyserling.

Filozofului îi incumbă sarcina de a organiza cele pozitiv ştiute şi de a imprima o structură unui „ce" amorf... Iar chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume s-ar reduce la o chestiune de stil... Găsi-vom oare în aceasta o suficientă justificare pentru echivalarea filozofiei cu o artă autentică? Oare ştiinţa nu organizează şi octroiază structuri – şi este ea oare o manifestare lipsită de stil? Fizica lui Aristotel, reprezentând o fază, ce-i drept, depăşită a gândirii ştiinţifice, „organiza" totuşi, pentru vremea sa, toate cele pozitiv ştiute în acest domeniu şi imprima structuri unui „ce" amorf; de asemenea, ea purta, în forma şi pe corpul ei, pecetea de nedezmințit nu numai a stilului grec, ci şi a stilului personal aristotelic. Cine va aprecia însă că fizica lui Aristotel ar fi, din această pricină, o „autentică artă"? Şi iarăşi, născocirea calculului diferenţial şi integral nu este, prin toate aspectele sale derivând din luarea în considerare a mărimilor disparate şi din tratarea dinamică a formelor şi liniilor, un produs ce se înscrie perfect nu numai în stilul baroc, ci şi în stilul personal al lui Leibniz? Dar cine dintre cei chemaţi în apreciere va susţine, fără a-şi trăda simţul riguros şi just al domeniilor, că născocirea matematică a lui Leibniz ar fi o operă de „artă autentică"?

Afirmaţiile lui Keyserling trebuie controlate pas cu pas. Că „adevărul" nu ar fi decât „o formă particulară a perfecţiunii estetice"? Să ni se dea voie să nu înţelegem nimic din această frază! Propoziţia ar dobândi un sens numai în cadrul filozofic al idealismelor de provenienţă platonică, unde Ideea este în acelaşi timp egală cu Adevărul – şi egală cu Perfecţiunea estetică. Din contextul în care fraza apare la Keyserling, rezultă însă că ea nu are, din nefericire, nici o legătură cu singurul cadru în care ar obţine un înţeles. La Keyserling, omologarea adevărului cu perfecţiunea estetică pare mai mult circumscrierea vagă şi foarte stângace a gândului că „adevărul" trebuie să fie cât mai *armonic* închegat din elementele sale şi, în acelaşi timp, colorat cât mai *personal*, spre a deveni

un „adevăr filozofic“. Iar dacă acesta e înţelesul cerut de afirmaţia lui Keyserling, atunci rămâne să cercetăm în ce măsură un asemenea enunţ rezistă unei confruntări cu realitatea. Dar ■ cercetare, chiar fugară, infirmă enunţul. Căci dacă în artă creatorul poate purcede la drum cu intenţia declarată de a alcătui o viziune cât mai armonic închegată din elementele sale şi colorată într-un sens cât mai personal, o atare lucrare nu se poate încerca în filozofie. În cele mai multe cazuri, filozoful nu procedează în acest sens. Intenţia lucidă sub egida căreia filozoful porneşte este aceea de a revela, fie printr-un sistem de concepte, fie prin plăsmuiri de natură abstract-vizionară, misterul existenţei în totalitatea sa. Că „ecuaţia personală“ îşi face loc şi în lucrarea filozofului e adevărat, dar ecuaţia personală nu se declară prin vreo intenţie, ci împotriva oricărei intenţii. O filozofie metafizică ce se creează într-adins, cu gândul de a fi cât mai „personală“, ■ condamnată dinainte, căci în filozofie nu e valabilă decât „personalitatea“ ce se exprimă involuntar şi oarecum fatalmente, filtrându-se puternică, de la sine şi inevitabil, prin intenţiile ce vizează cea mai perfectă obiectivitate impersonală! Prin zăgazurile ei de natură impersonală, filozofia pune la încercare tăria reală a unei personalităţi. Intenţiile cu care filozoful şi artistul calcă nu sunt, prin urmare, aceleaşi – şi nici regulile celor două jocuri. Arta invită personalitatea la dezlănţuire. Filozofia o pune la încercare, ridicându-i în faţă condiţiile grave ale unei norme impersonale. În filozofie, tendinţa spre depersonalizare e un postulat, iar textura personală şi culoarea individuală sunt valabile numai când se rostesc în chip de neocolit şi când fac impresia că sunt exponente ale obiectivităţii spirituale. Numai cu această condiţie, o mare filozofie, care este, desigur, totdeauna „personală“, dobândeşte o putere de înduplecare, dacă nu în raport cu toată colectivitatea umană, atunci cel puţin în raport cu un anume tip sau familie de spirite.

Dar nici mijloacele la care recurge artistul şi filozoful întru realizarea viziunilor lor nu sunt aceleaşi. Artistul lucrează cu mijloace ce ţin exclusiv de intuiţie şi de sensibilitate. Filozoful lucrează într-un material de concepte şi de viziuni de supremă abstracţie. Şi să nu uităm nici celelalte deosebiri, atâtea, ce despart pe filozof de artist. Filozoful se situează în probleme lucide, deplin caracterizate ca atare, adică îmbinate de conştiinţă, şi optează pentru anume metode ce-şi au logica şi normele

lor impersonale chiar şi atunci când ele sunt născocite de unul singur. Filozoful „pledează“ apoi pentru viziunea abstractă pe care el izbuteşte să o închege cu scopul de a convinge şi pe semenii săi, fiind totdeauna condus de buna-credinţă că viziunea sa nu este un capriciu arbitrar, ci poate fi adoptată şi de alte inteligenţe cărora li se adresează. Creatorul de artă e angajat cu totul în alt sens şi cu alte mijloace în creaţia sa. În cazul artei, creatorul lucrează într-un material de intuiţie, ce se adresează în primul rând sensibilităţii semenilor. Problemele creatorului de artă nu sunt explicit prezente în opera sa, ci numai implicit, fiind cu totul absorbite în „realizare“. De remarcat e şi împrejurarea că creatorul de artă nu are „metode“ ce fac parte chiar din corpul operei, cum le propune totdeauna un filozof: creatorul de artă posedă cel mult o tehnică, ce condiţionează opera şi poate fi doar bănuită din „realizare“. Creatorul de artă nu „pledează“ în operă pentru operă, cum face filozoful tot timpul, ci îşi prezintă pur şi simplu opera, aşteptând din partea semenilor nu o aderare care să angajeze spiritul sub raportul aptitudinilor sale de optare intelectuală, ci doar o reacţie estetică fără de alte consecinţe decât cele ce decurg din atitudinea pură a contemplării.

Note

20. Titlul original: *Philosophie als Kunst* (1920); studiul nu s-a tradus în românește (*n.red.*).

21. A octroia (< fr. *octroyer*) = a acorda în chip de favoare (*n.red.*).

22. Toate citatele din Comte Hermann de Keyserling, *Sur l'art de la vie*, Librairie Stock, Paris, 1936 (în special capitolul „La philosophie est un art“).

Despre conştiinţa filozofică

În consideraţiile noastre cuprinse în lucrarea de faţă, am înţeles prin „conştiinţă filozofică“ o stare posibilă, *mai complexă*, a conştiinţei. Socotind conştiinţa filozofică, printr-un gest de largă circumscriere, ca un mod complex al conştiinţei, nu facem decât să o plasăm în cadrul ei cel mai general, fără de a spune ceva mai de aproape despre alcătuirea în sine a stării în chestiune. În foarte complexa ei calitate psiho-spirituală, conştiinţa filozofică e caracterizată în primul rând printr-o particulară stare de luciditate cu privire la atitudinea de luat faţă de diversele demersuri ale filozofiei. De această caracteristică luciditate conştiinţa filozofică este însoţită în toate manifestările ei. Conştiinţa filozofică este, cu alte cuvinte, atunci când ia fiinţă şi acolo unde se împlineşte, un produs de supremă veghe a omului. În „conştiinţa filozofică“, filozofia – ca unul din fundamentalele moduri umane de a rezolva raporturile cu ceea ce „este“ – prinde ştire de sine. Nu s-ar putea imagina aşadar o conştiinţă filozofică fără de o seamă de acte de reflectare ale gândirii filozofice asupra ei însăşi.

Când am procedat la cercetările expuse în prezenta lucrare, ne-am dat seama că ele mânecau întru câtva chiar spre constituirea obiectivului lor. Căci „conştiinţa filozofică“ este, sub atâtea raporturi, ea însăşi „filozofie“, adică un „ceva“ ce rămâne în permanenţă de făcut, iar câtuşi de puţin un „ce“ încheiat şi dat o dată pentru totdeauna, ca un pretins „canon“ ce ar trebui doar să ia act de sine.

Interesul mai larg ce pot să-l prezinte cercetări de natura celor desfăşurate apare mai învederat dacă asemănăm funcţia ce o poate avea pentru noi „conştiinţa filozofică“ cu funcţia ce o are pentru artişti şi pentru amatorii de artă „conştiinţa artistică“. Căci întocmai cum se vorbeşte despre o conştiinţă artistică, suntem îndrituiţi de a vorbi şi despre o „conştiinţă filozofică“. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Există, precum se ştie, creatori de artă cu sau fără de „conştiinţă

artistică“ – şi când spunem „cu“ sau „fără“, ne gândim, firește, la o aproximativ „justă“ conştiință artistică. Constituită şi alimentată printr-o îndelungă experiență, rafinată prin susținute meditații asupra ființei şi rostului artei şi, mai ales, prin necurmata punere în exercițiu a sensibilității, dat fiind că aceasta rămâne totuşi cel mai propice şi mai sigur mijloc de contact cu opera de artă. Se citează adesea nume mari de creatori de artă care s-au distins printr-o deosebit de lucidă conştiință artistică: un Leonardo, un Edgar Allan Poe, un Flaubert, un Paul Valéry. La fel, s-ar putea pomeni şi mai multe nume de mari creatori de artă cu duhul prea puțin acompaniat de o conştiință artistică, dar care au reuşit totuşi să creeze opere de capitală însemnătate şi valoare artistică pe temeiul simplu al unei sensibilități instinctive, personale, de proveniență colectivă, impusă de un public capabil uneori, în pofida carenței de luciditate, de reacții uluitor de juste în fața artei. Aşa au fost în timpul goticului tardiv un pictor precum Grünewald şi atâția dintre pictorii şi sculptorii primitivi ai Occidentului medieval. De amintit ar mai fi apoi atâția creatori de artă care, datorită geniului lor şi ■ unui climat spiritual anonim ce-i îndrumă, izbutesc să dea opere de valoare, în ciuda faptului că ei, în particular, sunt aserviți unei conştiințe artistice foarte eronat orientată: un pictor precum Courbet avea despre artă o concepție grosolană, rivalizând doar cu a fotografilor de mai târziu despre meşteşugul lor. Şi totuşi, ce opere a lăsat Courbet posterității! Un caz asemănător în multe privințe este acela al scriitorului elvețian Jeremias Gotthelf, care a scris romane de o epocală valoare, în timp ce el însuşi era încredințat că face simplă operă de propagandă împotriva viciilor sociale, precum alcoolismul şi prostituția! Exemplele din urmă s-ar părea a dovedi mai curând că aşa-zisa justă „conştiință artistică“ nu ar fi tocmai o condiție necesară unei producții de înaltă calitate. Aşa ar fi dacă n-am întâlni în istoria artelor şi atâtea cazuri destinate să demonstreze altfel. Fapt e că există şi atâția creatori de artă în fața cărora ne încearcă sentimentul că ar fi putut să dea opere cu adevărat excepționale dacă ar fi avut o mai justă „conştiință artistică“: aşa a fost un [Arnold] Böcklin sau un Max Klinger, pe linie plastică; iar pentru a nu nesocoti nici poezia, cine mai e nelămurit asupra împrejurării cât ar fi câştigat poezia franceză pe urma geniului poetic al lui Victor Hugo, dacă acesta ar fi fost ajutat de o mai supravegheată conştiință artistică?

Situația se repetă aidoma în filozofie. Un Platon trebuie apeciat și astăzi ca o apariție, în toată Antichitatea, neîntrecută, atât ca geniu creator în filozofie, cât și sub raportul „conștiinței filozofice". Nu mai puțin în timpurile moderne, un Descartes sau Kant. La alți gânditori, luciditatea conștiinței filozofice apare mai ștearsă, fără ca această circumstanță să-i scoată totuși din aproximativ justele făgașe. Astfel, întru câtva instinctiv, și-au nimerit drumul cu adevărat filozofic metafizicieni precum Nicolaus Cusnaus, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel. Totuși, uneori, deficiența conștiinței filozofice ia proporții și nu rămâne fără de grave urmări. Cine nu regretă, bunăoară, că un Novalis, dotat cu atâta geniu filozofic, n-a fost condus în efervescența sa creatoare, aproape miraculoasă, decât de o foarte haotică conștiință filozofică? Și cine, urmărind mai de aproape intuițiile și construcțiile teoretice, uluitoare uneori, ale lui Darwin sau Spencer, nu-și dă seama că opera lor ar fi dobândit alte, superioare, carate filozofice, dacă ar fi fost însoțiți în activitatea lor gânditoare de o conștiință filozofică mai justă?

Dacă avem motive de a susține că o conștiință filozofică nu poate fi decât de real folos creatorilor de filozofie, cu atât mai mult înclinăm a crede că o asemenea conștiință poate să fie un util factor de îndrumare pentru amatorii de filozofie. O conștiință filozofică deficientă sau nulă îi lipsește pe iubitorii de filozofie de toate satisfacțiile mai subtile ce le pot oferi preocupările de această natură, cum pasionații artei rămân, când sunt ocoliți de o conștiință artistică, privați de cele mai alese satisfacții ce le îmbie arta.

Am căutat să desfășurăm în cele de mai înainte motivele ce ne-au îndemnat să punem problema conștiinței filozofice și să îndrăznim o configurare. Am vorbit în lucrarea noastră despre o seamă de aspecte, de puncte de vedere, de elemente și factori care, împreună, ar putea să constituie temeiul unei „conștiințe filozofice".

Dacă un critic de artă se lasă călăuzit în analizarea și degustarea unei opere de artă nu numai de sensibilitate, ci și de o seamă de concepte, adică de o conștiință artistică, cu atât mai mult incumbă această sarcină criticului filozofic pus în fața unei opere de gândire care, de asemenea, poate fi judecată în perspectiva și după criteriile unei „conștiințe filozofice". Criticul de artă își are astăzi un arsenal întreg de unelte conceptuale – și adus în fața unei opere de artă, el își va pune numaidecât

o seamă de întrebări care îl situează de-a dreptul în singura indicată relaţie cu obiectul contemplat: cum rezolvă artistul problema raportului dintre „liniar“ şi „pictural“, dintre „planuri“ şi „adâncime“, dintre „forma închisă“ şi „forma deschisă“, dintre „multiplicitate“ şi „unitate“, dintre „claritate“ şi „obscuritate“ – sau alte întrebări de natură asemănătoare. Criticul filozofic îşi poate constitui şi el o „conştiinţă filozofică“ – şi adus în faţa unei „gândiri“, el îşi va pune întrebări cum sunt următoarele: În ce măsură gânditorul, ■ cărui operă este luată în considerare, încearcă somnolenţa noastră spirituală ca o autentică trezire? Cum şi-a asigurat gânditorul autonomia „filozofică“ faţă de ştiinţă şi artă ori în raport cu alte domenii ale activităţii spirituale? Care este „aria“ şi „zarea interioară“ a problematicii sale? În ce măsură gânditorul reculează în sfera prealabilului, ce inovaţii metodologice aduce şi întru cât este el autor al unei lumi? Ce dimensiuni are viziunea sa filozofică? Ce reziduuri ştiinţifice, mitice şi magice cuprinde gândirea autorului cercetat? Pe ce elemente pune gânditorul accentul transcendental? Ce motive filozofice cuprinde gândirea sa şi cum a izbutit să le asimileze? Ce forme ia în gândirea sa elanul de sistematizare? Cum se integrează gânditorul într-un stil?

„Justa“ conştiinţă filozofică se profilează natural în zarea noastră ca un deziderat de neatins, căruia suntem osândiţi să-i dăm târcoale prin mereu alte aproximări. Ne dăm perfect seama că aproximările încercate aici rezumă numai o experienţă personală şi redau o anume sensibilitate; nu mai puţin, ele exprimă însă şi tot atâtea eforturi de reflexie care, dacă nu sunt totdeauna pe măsura subiectului cercetat, fac totuşi un pas dincolo de pietrele de hotar puse de alţii în jurul problemei ce am abordat.

EONUL DOGMATIC

Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis,
minții alese, cu frățească iubire

Considerații introductive. Aspecte istorice ale dogmei

Filozofia cu sistemele ei în veşnică primenire şi teologia ca sistem deplin închegat îşi stau de sute de ani față în față, manifestând neslăbite tendințe de perpetuare a unor ostilități pe cât de justificate, pe atât de inutile. Exploratori bine intenționați au căutat adesea istmul ipotetic, menit unei circulații folositoare şi fără de risc între cele două continente. Căutarea unui acord de natură sistematică între filozofie şi teologie a fost pentru mulți gânditori, şi nu dintre cei mai neînsemnați, o problemă. Pe noi aceste limanuri cu sirene răguşite nu ne pot ispiti în nici un fel. Nu putem crede că rezultatele obținute în cele două domenii învrăjbite ar fi atât de stabile, încât ținta nobilă de a le împăca să merite atâta repetată trudă. Ocolind o problematică învechită şi generatoare de soluții fatal inconsistente, interesul nostru se îndrumă spre fapte mai puțin cercetate până acum. Cercetările noastre se vor mişca însă prin aceleaşi tărâmuri adverse, dintre care unul aparține filozofiei şi celălalt teologiei. Totuşi studiul nostru ține să aibă un caracter pur filozofic, refuzând amestecul oricăror considerații care nu cadrează cu gândirea filozofică.

Scormonind în cenuşa istoriei, constatăm că teologia (cea creştină, căci despre ea e vorba în primul rând) a dat naştere la o seamă de formule care, privite mai de aproape, alcătuiesc un tip aparte de cunoaştere: dogmele. În studiul de față vom încerca să arătăm că dogma, în afară de faptul de a fi formulă metafizică, mai ascunde şi un sens *metodologic*, care – lucru destul de curios – până acum nu a fost remarcat îndeajuns nici de filozofi, nici de teologi. După ce ne vom fi achitat de această sarcină, vom ajunge în chip firesc să ne punem unele întrebări, care ar putea să fie pline de consecințe. Nu cumva s-ar putea deschide undeva noi perspective filozofiei prin transplantarea în ea a metodei „dogmatice", întrebuințate până acum aproape exclusiv numai în domeniul celălalt, asupra căruia gândirea filozofică s-a străduit să arunce

tot discreditul? Întrebarea stârneşte îndreptăţită nedumerire. În cele ce urmează ne vom sili să lămurim această problemă în tot ansamblul ei. Vom releva mai întâi câteva aspecte istorice ale dogmei, vom trece la analiza amănunţită a structurii şi justificării „dogmaticului" şi vom arăta, în cele din urmă, posibilităţile de reactualizare ale *metodei* dogmatice.

Ne dăm perfect seama de partea de convenţie ce inevitabil intră într-o definiţie, cu toate acestea nu vom porni la drum cu o definiţie, dată de la început, a dogmei. Am voi ca definiţia dorită, mult mai complicată decât se crede, să se desprindă de la sine, încetul cu încetul, din chiar cercetările ce la întreprindem. Filozofia, încetând cu veacuri în urmă de a mai fi slujnica dogmei, şi-a răscumpărat libertatea de mişcare cu o cădere într-o regretabilă prejudecată. Filozofia ■ crezut că faţă de dogmă nu poate avea decât două atitudini: anume sau să se dezintereseze în orice chip de soarta ei, sau să-i divulge absurditatea şi să-i condamne, fără putinţă de apel, conţinutul. Nu afirmăm că asemenea atitudini intolerante de totală negare nu şi-ar fi avut la un moment dat îndreptăţirea. Din clipa însă în care însăşi filozofia a intrat într-o fază de acută şi veşnic reînnoită criză, problema dogmei cere să fie tratată într-un spirit dezbărat şi de ultimele prejudecăţi. Până acum problema cu atâtea feţe a dogmaticului nu s-a pus în toată amploarea ei nici în raport cu metafizica, nici în raport cu teoria cunoaşterii şi nici în raport cu filozofia culturii. Numai istoricii şi teologii, deopotrivă împinşi de poruncile meseriei, s-au ocupat cu toată seriozitatea de problema dogmei, dar atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi dogma e din capul locului dată o dată pentru totdeauna. Pentru istorici ca fapt al trecutului, pentru teologi ca formulă de credinţă. Pentru istorici, preocupaţi cum sunt în primul şi în ultimul rând de singularitatea faptelor, dogma nu poate să fie decât o apariţie „unică" în cursul timpurilor. Pentru teologi, sugestionaţi cum sunt de existenţa statică ■ unui adevăr presupus absolut, dogma nu poate să fie decât tot „unică", adică o singulară revelaţie cu constelaţii fixe. Nici din trecutul în care istoricul suspendează dogma şi nici din moartea hieratică în care teologul fixează dogma nu se desprinde însă posibilitatea vreunei iniţiative filozofice spontane şi creatoare. Nu vrem să spunem cu aceasta că cercetările istoricilor sau comentariile teologilor în marginea dogmei ar fi inutile. Din lucrările istoricilor se învaţă desigur nespus de folositoare lucruri cu privire la ivirea şi evoluţia dogmelor. Şi un interes

incontestabil au pentru orișicine și cercetările de adâncire teologică a dogmei. Dar problema istoricului e în genere prea strict circumscrisă, iar teologul e prea magic țintuit în cercul de vrajă al formulelor ca atare, pentru ca ideile lor despre dogmă să poată deveni un ferment creator în ritmica spiritului omenesc. Singură filozofia ar fi fost în stare să smulgă dogmei virtuți creatoare, dar filozofia s-a sfiit să abordeze problema dogmaticului așa după cum se cuvine. Filozofia, în cazurile când nu s-a mărginit la critică și și-a aplecat interesul în înțeles pozitiv spre dogmă, a făcut cel mult operă de interpretare și de adaptare a ei la necesități de sistem. Astfel, când nu a negat dogma, filozofia a izbutit doar să o falsifice.[23] Se va vedea însă că dogma are și altă noimă decât aceea pe care, în diverse variante, gândirea filozofică actuală și din trecut e dispusă să i-o acorde. În desfășurarea vastei probleme ce ne preocupă, istoria dogmei oferă interesante puncte de orientare peste imensul material ce urmează să fie organizat. Vom încerca să schițăm în câteva cuvinte procesul apariției istorice, dacă nu a diverselor dogme, ceea ce ar fi fără folos și ne-ar duce prea departe, cel puțin a „dogmaticului" în genere. O lămurire menită să pregătească definiția ce-o căutăm dogmei se impune de pe acum. Cuvintele „dogmă" și „dogmatic" nu le întrebuințăm în sensul ce li s-a dat prin criticismul kantian, sens pe care aceste cuvinte îl poartă pe frunte ca un semn ars de osândă. „Dogme" în înțeles criticist sunt teze filozofice care depășesc mai mult sau mai puțin experiența și care sunt acceptate fără de un prealabil control critic al cunoașterii în sine și al posibilităților ei. Sensul kantian atribuit dogmaticului e pentru problema ce o punem și prea larg, și prea de suprafață. Definiția kantiană a dogmaticului nu ne deschide poarta spre diferențierea, pentru noi esențială, între dogmă, în înțelesul ei tradițional, și o oarecare teză de metafizică raționalistă. Cuvintele lui Kant despre somnul dogmatic în care se găsea înainte de perioada criticistă se referă la dogmă, dar mai ales la construcțiile raționaliste. Trezirea lui din somnul dogmatic nu presupune în nici un fel vreo diferențiere între „dogmă" și „teză" raționalistă. Punctul de vedere kantian rămâne astfel inoperant pentru noi. De altfel dogmaticului, în sensul pe care noi îl vom da acestui cuvânt, poate foarte bine să-i premeargă un control critic al cunoașterii. Nu voim să anticipăm nimic asupra rezultatelor, ce le vom obține numai după îndelungă trudă; spre a putea însă începe foarte utila

noastră incursiune istorică, trebuie să ne hotărâm de pe acum de a nu înțelege prin dogmă nici una din tezele metafizicii raționaliste.

Perioada istorică cunoscută sub numele de elenism ne dă întâile lămuriri prețioase asupra originii dogmei. Să ne întoarcem pentru câteva clipe înapoi până în acel mare ajun de eră creștină. Caracteristic pentru elenism e înainte de orice tulburătorul amestec de curente spirituale. Filozofia grecească a ieșit din sine, și-a devenit sieși străină, s-a trădat ca să încerce aventuri simbiotice cu cele mai diverse doctrine și mitologii asiatice, ce i-au purces întru întâmpinare. Gândirea grecească și-a pierdut instinctul de conservare prin care veacuri de-a rândul s-a apărat, în splendidă izolare, de invazii barbare. Gândirea grecească a început să învețe virtutea pierderii de sine în altceva. Asia Mică și Egiptul s-au transformat în tărâm fermecat de interferențe spirituale, de apropieri și sinteze. Abstracțiunea și precizia europeană s-au întâlnit cu imaginația și principiile tăgăduitoare de limite ale Asiei. Vagi ecouri indice despre suprema unitate, dramatic dualism persan, adâncă și clarvăzătoare mitologie babiloniană, mesianice viziuni iudaice, ocultism egiptean cu rădăcini dincolo de hotarul morții, rotunda și plastica „idee" grecească își dau întâlnire sub semnul elenist în căutarea unui superior aliaj. Toate gândurile despre lume și viață se dezvoltaseră și înfloriseră până atunci în relativă izolare unele de celelalte. Într-un loc ideile clare ale lui Platon, în altul mitul căderii omului în păcat. Într-o parte gândul călătoriei sufletului omenesc din ființă în ființă, aiurea ideea despre veșnica luptă dintre bine și rău. La un norod speranța în ivirea unui salvator al lumii, la alt norod presimțirea unei mari identități a tututor întru aceeași supremă existență. Printr-o neînțeleasă vrajă, distanța interioară dintre produsele geniului local din trei continente a dispărut. Apolo ia atribute barbare, iar zeii solari din Mesopotamia introduc, în blazonul lor de noblețe, semne grecești. Puritatea stilistică a plăsmuirilor filozofice, mitice și religioase aparținând celor mai diverse popoare s-a irosit. Prin aceasta gândurile suferă sub aspect formal și organic o degradare, dar concomitent se îmbogățesc în chip neașteptat ca sens. Stihiile, până deunăzi vrăjmașe, sunt dintr-odată cuprinse de dorul cunoașterii reciproce, de pofta de a se împreuna și de a se închega în ceva unitar. Secretele doctrinelor ezoterice, cu gelozie păzite de către inițiați, încetează de a mai fi ghicitori fără de cheie, devenind mai mult ori mai puțin un bun comun, care

circulă pretutindeni ca banul cu efigia cezarului. Comentatori subtili, mari meşteri ai analogiei, descoperă înrudiri şi simetrii unde ochiul obişnuit nu putea să vadă decât ciocniri, deosebiri, divergenţe. Alexandria observă cu rafinată mirare asemănări între învăţăturile „relevate“ şi rezultatele gândirii „fireşti“. Se pune, nu fără uimire, un nou accent pe *sensul* ideilor şi al miturilor – şi se trece cu vederea haina exterioară atât de felurită a acestora. Elenismul e nou faţă de epocile din trecut tocmai prin această pasiune încă necunoscută pentru *sensul* ce se ascunde în dosul unei fenomenologii spirituale. Căutându-se sensul, sâmburele se despoaie de coajă, conţinutul de haină, esenţa de forma accidentală. Operaţia se aplică cu osebire asupra plăsmuirilor minţii omeneşti, fie acestea mituri, fie idei. Rezultatul operaţiei e de obicei reducerea la acelaşi numitor, la acelaşi înţeles, a gândurilor atât de felurit exprimate şi ascunse în dosul atâtor icoane, după împrejurări, timpuri şi locuri. Şi astfel se descoperă că un oarecare zeu asiatic, deşi cu altă înfăţişare, e identic cu cutare zeu grecesc sau egiptean şi că Moise a gândit gânduri socratice precum şi invers. Procedeul acesta de a reduce o idee, un mit, o metaforă la *sens* contribuie în enormă măsură la punerea lor în circulaţie. Ideile, miturile, metaforele, uşurate de balastul accidentalului, călătoresc sfidând barierele de ieri. Osmoza dintre ele se înteţeşte. Conştiinţa singuraticului se îmbogăţeşte cu conştiinţa vecinilor de care îl despărţiseră până atunci nu numai deşerturi şi mare, ci şi diferenţa organică dintre o conştiinţă etnică şi cealaltă. S-au pierdut, desigur, firescul şi naivitatea sufletească de altădată şi poate şi adâncimea trăirii imediate. Mitul se transformă în alegorie. Viziunea se schimbă în idee. Tot ce era plastic prinde să se subţieze, sublimându-se abstract. Prin mijlocirea „sensului“, ce poate îmbrăca fără să se piardă atâtea forme, convertirea mitului în gând abstract se face fără greutate. La rândul ei, şi abstracţiunea se transformă, făcând oarecum drumul invers: conceptele iau trup, dobândind calităţi concrete, înfăţişare de semifiinţe şi în cele din urmă de fiinţe (de exemplu, Logosul). În această atmosferă saturată de vedenii şi gând, de speranţe şi scepticism, apare mitul creştin, care acceptă toate transformările pe care un mit trebuia să le îndure: născut din trăire imediată, mitul creştin se complică alegoric – şi pe urmă se împreună cu abstracţiunea filozofică. Totuşi, căci este şi un *totuşi* în acest uriaş proces de amalgamizare, simetriile nu erau atât de netede şi de

vădite precum le-ar fi dorit gânditorul elenist. Rămăseseră între doctrine şi mituri, între doctrine şi doctrine, între mituri şi mituri, şi unele nepotriviri de neînlăturat. Punţile aruncate peste prăpăstii rămân suspendate, fără a putea umple hiatul căscat între gând şi gând. Intelectul, cu oricâtă silitoare muncire, nu izbuteşte să săvârşească ultime sinteze. Prin tensiunea fără soluţie dintre „elementele“ şi „adevărurile“ incongruente ale elenismului se pregăteşte încetul cu încetul terenul pentru dogmă. Dogma presupune la complicatele ei origini istorice o anume criză a intelectului, o criză care are însă un multiplu înţeles. Intelectului, care şi-a demonstrat singur neajunsurile, neputând să creeze ultimele sinteze, i se impunea cel puţin în anume măsură o *renunţare* la sine. Renunţarea aceasta nu are totuşi sensul unei totale lepădări de sine. Sacrificiul despre care vorbim nu trebuie înţeles nici ca un refugiu în „credinţă“. Sufletele chinuite de îndoieli s-au refugiat, ce-i drept, în „credinţă“, dar intelectul, privit aparte, nu a fost anulat; el a evadat doar din sine în formule care, prin structura lor, sunt inaccesibile logicii. Atât şi nimic mai mult. Că aceste formule au apărut uneori pe un fundal de credinţă şi de trăire religioasă e o altă chestiune. În studiul de faţă punem problema dogmei numai din punctul de vedere al intelectului şi al teoriei metafizice, şi vom face abstracţie de toate complicaţiile religioase ale ei. Trebuie să izolăm dogma – nu vrem să spunem de alteraţiile de sens ce le-ar suferi ca simbol religios, dar de toate subînţelesurile cu care credinţa o înzestrează. Circumscriem deci cu rigoare problema noastră la cercetarea dogmei în structura ei pur intelectuală. Nu trebuie să scăpăm nici un moment din vedere că *dogma*, deşi presupune într-o anume măsură, ce rămâne să fie precis determinată, o renunţare la intelect, *se formulează pe un plan tot de intelectualitate*. În consecinţă ea poate să fie separată în abstract, ca orice formulă metafizică, şi tratată ca atare sub aspect exclusiv intelectual. Prin reducerea dogmei la aspectul pur intelectual nu voim să spunem că dogma, în calitate de simbol religios, n-ar avea şi unele aspecte care nu sunt de natură intelectuală. Aceste aspecte, ţinând mai ales de conţinutul dogmelor şi mai puţin de forma lor, ne îngăduim să le trecem cu vederea, fiindcă orice oprire asupra lor ar îngreuia doar inutil drumul spre miezul problemei ce ne punem.

În schiţa noastră istorică trebuie să relevăm după cum se cuvine rolul jucat în crearea metodei dogmatice de Filon din Alexandria. Acest

gânditor care trece drept un sincretist, ca mulți alții din timpul său, stă după părerea noastră la un cap de pod. Și nu la cel mai neînsemnat al istoriei. Iudeul Filon, ajuns în contact cu filozofia grecească, încearcă întâia oară pe un temei mai larg să adapteze mitologia iudaică la filozofia grecească și pe aceasta la cea dintâi, dând sugestii decisive pentru analoage încercări de mai târziu. Dar opera lui nu se mărginește la atât. El e cel dintâi gânditor care, întru cât lucrul mai poate să fie controlat, propune formule de o structură vădit dogmatică. Sincretism cu puneri neorganice de elemente disparate unul lângă celălalt în unități fictive au făcut îndeajuns și alții. Sincretism au făcut toți eleniștii, care se desfătau în orgia pestriță a analogiilor. În aceeași vină a căzut neîndoios și Filon, chiar din cale afară, dar dincolo de opera de multe ori inutilă de pietrar la mozaicul sincretist găsim în doctrina lui și câteva idei menite să lumineze la o răscruce. Un exemplu ne va lămuri asupra ivirii dogmei mai bine decât această expunere în generalități. Istoria ideii de emanație oferă o asemenea pildă, deosebit de instructivă. Se știe că Heraclit și cu el stoicii de mai târziu admit în metafizica lor existența unei substanțe primare, „divine", concepută ca spirit și materie în același timp. După părerea lui Heraclit, substanța primară s-a diferențiat, o parte a ei prefăcându-se în „lume". După părerea stoicilor, substanța primară s-a diferențiat în întregime în „lume". Filon din Alexandria[24], spre deosebire de gânditorii greci, a dat ideii substanței primare un aspect dogmatic. El afirmă că *din substanța primară emană existențe secundare, fără ca prin acest proces substanța primară să sufere vreo scădere.* Propunând formula, Filon și-a dat perfect seama de toată răspunderea ce o lua asupră-și prin ea, dar nu și-a dat și nici nu putea să-și dea seama de toată importanța istorică a inițiativei sale. Dogma s-a născut. Și de aici înainte ea se va căli – cristal misterios cu tot mai multe fețe – într-un extatic incendiu spiritual, care va dura un întreg eon. Să se compare odată ideea substanței primare, cum o găsim la filozofii greci, și aspectul ce i s-a dat de către Filon. Spuneam că Heraclit admitea o substanță primară, din care o parte se preface în lume. Teza aceasta, dacă n-o confruntăm cu experiența științifică, ci o privim în sine, ca o propoziție ce nu cere decât controlul logicii ei lăuntrice, e limpede și inteligibilă. Stoicii susțineau că substanța primară se transformă în întregime în lume. Teză tot atât de limpede și de inteligibilă ca și cea heracliteană. Nu găsim nici o nepotrivire interioară

în corpul logic al acestor formule. Pierderii afirmate de o parte îi corespunde o dobândă afirmată de altă parte. Simetria lăuntrică a fiecăreia din aceste teze nu lasă nimic de dorit. Cum se explică atitudinea lui Filon? Ce l-a îndemnat să nu accepte nici una din formulele ridicate pe cântarul de precizie al gândirii greceşti? Filon a crescut în concepţia monoteismului iudaic, pentru care ideea inalterabilităţii divinităţii era o piatră unghiulară. Filon trebuie să se fi întrebat: ce divinitate e aceea care dispare parţial sau integral, *degradându-se*? În sânul divinităţii, aşa cum el o concepe potrivit tradiţiei iudaice, nu se putea admite dispariţie şi degradare. Dumnezeu, cel care s-a revelat profeţilor prin unicul său atribut existenţial, trebuia păstrat în toată plenitudinea sa existenţială. În cazul dumnezeirii nu era dată în nici un fel posibilitatea să se vorbească despre împuţinare, secătuire sau fărâmiţare. Totuşi Filon se vede de altă parte constrâns să admită emanaţia unor existenţe secundare din divinitate (de exemplu a Logosului). Pot să derive din altceva decât din substanţa primară aceste existenţe secundare? Evident că nu. Afirmaţii antitetice se impun astfel, cel puţin lui Filon, căci despre dilema lui ■ vorba, cu aceeaşi stringenţă logică. De o parte el trebuia să admită divinitatea calitativ şi cantitativ inalterabilă, şi de altă parte emanaţia din ea a unor existenţe secundare. Dilema, care pe un altul l-ar fi azvârlit în scepticism iremediabil, a fost pentru Filon un prilej de eroică hotărâre. El s-a decis pentru sinteză: există emanaţii din divinitate, dar prin emanări divinitatea nu îndură nici o scădere. Astfel intelectul s-a hotărât, pentru întâia oară în istorie, să accepte în deplină conştiinţă o formulă care, indiferent de raportul său cu realitatea, era antinomică în sine şi care nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracţiunii logice şi nici în lumea concretului.

Ideea dogmatică despre emanaţie, odată enunţată, a devenit un loc comun în gândirea timpului. În general gnosticii admiteau o infinitate de emanaţii din divinitate, fără ca divinitatea să se pulverizeze. Un ecou al aceleiaşi idei a fost fixat apoi şi în dogmatica creştină: ideea purcederii Duhului Sfânt din Tatăl, fără ca Tatăl să îndure vreo degradare sau împuţinare, e o copie mai îndepărtată a concepţiei filonice despre emanaţie. Dar contribuţia lui Filon la introducerea dogmaticului în conştiinţa vremii nu se limitează la atât. O altă idee, destinată să servească drept prim sâmbure unor precipitări dogmatice de mare

importanță de mai târziu, se ivește întâia oară tot în gândirea sa, ceea ce ar dovedi încă o dată câtă conștiință și consecvență punea Filon în atitudinea sa, ce lua în răspăr ultimele „evidențe" ale filozofiei de până atunci. Filon admite o serie de Potențe emanând din divinitate; el susține însă în același timp că aceste Potențe, roind din substanța divină, nu distrug unitatea lui Dumnezeu, ci rămân oarecum în el, în veșnică unitate cu el. Iată o nouă formulă dogmatică, adică o formulă închizând în sine o ciocnire de termeni, cu neputință de realizat pe plan logic sau intuitiv: separația între niște existențe derivate și existența-origine — derivatele rămânând totuși real unite cu originea. „Cum sunt (aceste Potențe) o unitate în Dumnezeu, acesta e marele mister", o spune însuși Filon[25]. Declarația aceasta atât de limpede denotă până la evidență că afirmația sa „dogmatică" nu era o contradicție involuntară, ci o formulă, deși contradictorie, conștient enunțată ca atare. Fapta lui Filon nu poate să fie numită în sens peiorativ sincretism, ea nu poate fi socotită drept una din sintezele neisprăvite, cum s-au ivit așa de multe în timpul său. Fapta lui Filon echivalează cu o invenția spirituală. O invenție spirituală căreia îi atribuim meritul de întâie manifestare a unui nou fel de a gândi, fundamental deosebit de metodele de gândire precedente. Numai faptul că dogmatismul și-a găsit deplina și cea mai bogată cristalizare formală și de conținut în creștinism și prejudecata urmând din această împrejurare, că dogma ar fi o apariție exclusiv creștină, au împiedicat să i se dea lui Filon cinstea cuvenită de întâi gânditori dogmatic.

Se va înțelege chiar și numai din exemplele de gândire dogmatică amintite până acum că în studiul de față nu vom lua dogma nici în sensul pe care teologia creștină înțelege să-l dea cuvântului. Pentru teologi dogma e „formulată de credință" (unanim acceptată de Sinoadele ecumenice pe temei de pretinsă revelație), care face parte constitutivă din doctrina Bisericii, fie că depășește sau nu înțelegerea omenească. Pentru noi „dogmă" e deocamdată orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înțelegerea, postulează o transcendere a logicii. Indiferent în ce sistem de metafizică ar apărea formula. Precum se înțelege de la sine, nu condiționăm dogma de faptul acceptării ei fără control din partea unei comunități. Dogma, întru cât ne interesează pe noi, adică din punct de vedere pur intelectual, e „dogmă" prin structura ei lăuntrică, și nu prin atitudinea oamenilor față de ea și nici prin eventualele ei conexiuni cu o

colectivitate oarecare. Dogma nu se poate defini printr-un fapt exterior ei. O dogmă s-ar putea să nu fie acceptată de nimeni în afară de autorul ei şi totuşi să fie o dogmă prin articulaţia ei. Într-o primă aproximaţie nu delimităm dogma decât prin natura conflictului ei cu funcţiile obişnuite ale intelectului. Vom avea apoi ocazia să vedem dogma precizându-se încetul cu încetul şi dobândind tot mai multe muchii de diferenţiere faţă de tipuri de cunoaştere, cel puţin în aparenţă, asemănătoare.

Începuturile dogmatice ale lui Filon n-au rămas un fapt izolat. În veacurile mişcate de atâtea doctrine cu aspiraţii intempestive de dominare universală care au urmat, ideile dogmatice s-au ivit într-o abundenţă neprevăzută şi cu excese de floră ecuatorială. Nu vom afirma nici un moment că Filon ar fi părintele acestei flore dogmatice. O floră spirituală răsare totdeauna din dimensiuni anonime ale spiritului omenesc. Altfel Filon, chiar dacă ar fi fost o personalitate mult mai puternică decât a fost, n-ar fi putut să-i devină părinte. El a fost însă întâiul grădinar al florei despre care vorbim.

Creştinismul, pe cale de a-şi crea ■ doctrină, s-a lăsat fecundat de elenism (Pavel). Şi era firesc să se lase. Altfel, prin puritatea iniţială, el nu ar fi putut niciodată să aspire la universalitatea pe care a cucerit-o. Ideile creştine au asimilat tot ce au învins. Sau mai bine zis ele au învins prin concesii. Procesul de amalgamizare între învăţătura evanghelică, între concepţia cristologică a lui Pavel şi ideile lumii păgâne durează câteva veacuri. (S-a văzut bunăoară cam ce a împrumutat dogma creştină a Sfintei Treimi de la Filon.) În plăsmuirea diverselor concepţii teologice-cristologice se remarcă în general două tendinţe: una mitică-raţionalizantă, alta dogmatică. Adică: o tendinţă ce organizează materialul cristologic-teologic în acord cu inteligenţa omenească şi alta care se aşază în dezacord cu inteligenţa, postulând o transcendere a funcţiilor logice. Evident, cea de a doua atitudine nu izvora dintr-un principiu *conştient* de „dogmatizare". Nu e însă mai puţin adevărat că tendinţa aceasta specială, şi cu o direcţie precisă, de *dogmatizare* a fost urmată în procesul istoric al cristalizării doctrinei creştine cu o consecvenţă impresionantă de către Biserică de câte ori apăreau noi idei, care solicitau o decizie. Istoricii care nu calculează cu această tendinţă se dedau la păreri inadmisibile despre devenirea doctrinei creştine. Nu mai departe decât un Harnack susţine de pildă – şi aceasta e simptomatic

pentru întreaga sa concepție istorică – că pe la mijlocul veacului doi nu se putea încă ști care concepție cristologică va învinge. Se știe în adevăr că întâii teologi, stângaci ca orice începători, nu s-au gândit la stabilirea celor două naturi în persoana lui Isus Hristos[26]. Ei concep apariția lui Isus fie în sensul că omul Isus a dobândit printr-un dar de sus o „demnitate" divină, fie în sensul că natura omenească a lui Isus ■ numai o haină vremelnic îmbrăcată de un spirit divin, de un oarecare spirit divin. Părerea lui Harnack, că pe la mijlocul veacului doi nu se putea ști care din aceste două concepții va învinge, cuprinde implicit întreaga sa concepție despre devenirea dogmelor – concepție care cere neapărat o serioasă corectură. Desigur că nu se putea ști care idee cristologică va învinge, dar evoluția doctrinei creștine trăda chiar de pe atunci o direcție ce nu a mai fost părăsită niciodată. În genere istoricii laici înclină spre părerea că istoria ideilor creștine este expresia unei lupte firești între diverse idei, cu triumful unora asupra altora ca urmare a tăriei curentelor ce le reprezentau. După părerea aceasta, ar fi putut să iasă învingătoare când o idee mitic-raționalizantă, când una dogmatică. Îndeobște istoricii laici nu văd, în devenirea doctrinei creștine, decât jocul de forțe ale momentului, și nu o determinantă formativă de lungă durată, cum ar fi tendința de dogmatizare subliniată de noi. Istoricii oficiali ai creștinismului, de altă parte, se căznesc să demonstreze că ideile definitive ale Bisericii au învins fiindcă, după un plan divin urmat de evoluția creștinismului, aceste idei, de altfel – după părerea lor – implicit date în învățătura evanghelică, trebuiau să învingă. Să ni se dea voie să nu împărtășim nici părerile istoricilor laici, nici pe ale istoricilor oficiali. Există, după cum vom vedea, un factor determinant, nu divin, de „revelație", ci cât se poate de firesc, în istoria dogmelor, trecut prea adesea cu vederea, deși se manifestă cu o evidență strigătoare. Factorul în chestiune e tocmai tendința care, în lipsa unui termen mai bun, ar putea să fie numit *nisus dogmaticus.* Acest *nisus* se poate urmări de aproape, timp de câteva veacuri, de-a lungul tuturor peripețiilor gândului creștin, căci a jucat, tot timpul cât a durat epoca de înjghebare a doctrinei creștine, nu numai un rol formativ, ci și un rol de inconștient principiu de selecție între ideile ce răsăreau pe planul gândirii teologice-filozofice. Evoluția ideilor teologice-cristologice nu e atât de întâmplătoare precum vor unii, nici atât de puțin „evoluție" precum pretind îndeosebi teologii,

care le atribuie un fel de preexistență ca adevăruri date, dar nedevelopate. Devenirea ideilor teologice e mai lineară decât vor istoricii laici, dar nu așa de puțin liberă cum o înțeleg teologii. Teologii văd în dogmă adevăruri revelate, e prin urmare firesc ca ei să nu le acorde o evoluție în înțelesul deplin al cuvântului. Ideile teologiei creștine sunt însă, înainte de orice, *creațiuni* ale spiritului omenesc; în această calitate ele au o evoluție, o creștere; evoluția nu ■ însă accidentală, ci stăpânită de un fir conducător. Cercetând dezbaterile și luptele în jurul ideilor creștine, se observă, cel puțin în principalele lor etape, un lucru curios: totdeauna au răzbătut ideile care din punctul de vedere al inteligenței omenești sunt cele mai absurde. Făcându-se o asemănare între marile erezii și dogmele oficiale, care s-au formulat independent de ele sau împotriva lor, se constată că ereziile sunt în marea lor majoritate mai aproape de un acord cu intelectul și că împotriva lor a triumfat totdeauna imposibilul și monstruosul. În istoria gândirii creștine nu avem deci de-a face numai cu lupta între diverse idei, dintre care au biruit unele, așa cum ar fi putut să biruiască și altele dacă s-ar fi făcut pentru ele o mai bună și mai susținută reclamă religioasă. Nu. Căci s-au impus zdrobitor și fără excepție acelea care, prin structura lor interioară, erau cele mai „dogmatice". Regularitatea acestui triumf, reeditat în diferite forme de-a lungul câtorva veacuri, trebuie fixată în toată amploarea sa lineară și monumentală, căci ea evidențiază pe deplin existența unui criteriu care cântărea oarecum ideile după *caratele* lor „dogmatice". „Dogmaticul" nu e un atribut de care se învrednicește deopotrivă orice idee oficială a teologiei. Dogmaticul, precum reiese din analiza sa structurală, ce vom da-o în viitoare capitole, comportă grade, intensități, complicații. În epoca Sfinților Părinți se face între ideile propuse de diverși creatori de formule o alegere după un precept inconștient, dar urmat cu îndârjire. Preferințele lor se îndreaptă totdeauna spre „intens dogmatic". „Mai-puțin-dogmaticul" și „nedogmaticul" cad pe al doilea plan, rămân în urmă, pier în osândă.

Câteva exemple vor ilustra procesul în chestiune. Doctrina creștină, în primele ei încercări embrionare de sistemizare, cum le găsim la gânditorii de pe la mijlocul secolului doi, are un aspect care aduce numai foarte vag cu dogmele fixate de întâile Sinoade ecumenice (Niceea–Constantinopol). Acești gânditori, aduși de circumstanțe independente de

voința lor în situația extrem de penibilă pentru ei de a formula un gând numai din nevoia de a lua atitudini apologetice față de gânditori păgâni mult mai versați în mânuirea abstracțiunilor, oricât de neajutorați, făceau totuși întâii pași spre dogmatizarea doctrinei creștine. Era o fază de tatonare, de întâie așezare a unor stâlpi de orientare. Cum se achitau ei de sarcina impusă lor ne-o arată în chip impresionant un Tațian, de pildă. El vedea în Logos întâia *operă* a lui Dumnezeu-Tatăl. Logosul nu se bucura deci de prea înaltă considerație. Cât privește raportul dintre Logos și Tatăl, Tațian se arată deosebit de îngrijat, dar numai de integritatea Tatălui. Toate grijuliile sale preocupări se învârt exclusiv în jurul salvării cu orice preț a ideii Tatălui ca existență ce nu se alterează prin ivirea din el, sau prin el, a Logosului. Tațian face deci cel mult operă de adaptare a filozofiei filonice la necesitățile de sistem în devenire ale creștinismului. Nu era mult, dar era ceva. Gânditori ca Tațian săpau matca pentru dogmatizările creștine de mai târziu. Față de întâile dogmatizări, tendința cealaltă, mitic-raționalizantă, a țâșnit mult mai viguros. În faza începuturilor de dogmatizare a doctrinei creștine s-a încercat în cadrul creștinismului bunăoară reforma monumentală a lui Marcion. Îndrăznețul, ciudatul, inspiratul Marcion susținea existența a doi Dumnezei, unul al Vechiului Testament (Testamentul Cărnii): adică Demiurg, făcătorul lumii; și al doilea: Isus Hristos (întruparea „Dumnezeului necunoscut"), Dumnezeul Noului Testament, al Spiritului, care ia locul Dumnezeului vechi, deposedându-l definitiv de atributele sale domnești. Creștinismul lui Marcion, de esență pur evanghelică, cuprinde ca doctrină teze din punct de vedere logic relativ fără asperități, rotunjite în sine, deci nedogmatice. Reforma vajnică a lui Marcion se răspândise incendiar în marea masă ■ creștinilor, încât amenința să anuleze pentru totdeauna începuturile de dogmatizare a doctrinei creștine. Și totuși marcionismul a fost înfrânt. A fost înfrânt de curentul dogmatizant, mult mai sfios și mai modest în realizările sale. Nu constituie oare acest triumf al dogmatizării asupra nondogmatizării cea mai bună dovadă că dogmatizarea răspundea unor adânci necesități spirituale ale epocii? Întâia luptă între „dogmaticul", de altfel nedesăvârșit, și curentul „mitic-raționalizant" se încheia cu biruința celui dintâi. Ceva analog se va întâmpla mai târziu cu învățătura lui Arie, când dogmaticul a dat a doua mare luptă decisivă împotriva logicului. Dar

până la erezia lui Arie trebuie să ne mai oprim şi asupra unei alte etape a doctrinei creştine.

Interesant e cum uneori între două concepţii mai mult sau mai puţin mitic-raţionalizante se impune aceea care deschide mai multe „perspective“ *dogmatice*, fără ca în sine să fie dogmatică. Un exemplu în privinţa aceasta ne îmbie chiar începutul cristologiei. Două învăţături îşi disputau întâietatea: cea „pneumatică“ şi cea „adopţiană“. Pentru pneumatici Hristos era o fiinţă de natură divină „încarnată“. Pentru adopţianişti Hristos era un profet înălţat din graţia lui Dumnezeu la demnitatea divină. Adopţianismul susţine o teză *terre à terre*, de un caracter definitiv, care nu îngăduie vreo dezvoltare; ideea adopţiană n-are posibilităţi de evoluţie: ea e un cristal cu muchii deplin închegate. Altfel pneumatismul: teza sa are un caracter embrionar, care admitea fel şi fel de determinări. Teza pneumatică, aşa cum era, era logică, dar prin natura ei embrionară îngăduia precizări care puteau să ia şi un aspect antilogic. Doctrina pneumatică, deşi încă nu putea să fie, fără de importante corecturi şi esenţiale întregiri, punctul de vedere cel de pe urmă al Bisericii, a izbutit să înlăture adopţianismul. Adopţianismul era desigur în acord cu exigenţele logicii omeneşti; dar într-un asemenea acord se găsea, de bine, de rău, şi pneumatismul. Pneumatismul era însă mai bogat în perspective dogmatizante, precum s-a dovedit prin însăşi evoluţia doctrinei cristologice oficiale. Teza despre încarnarea într-o persoană a unei fiinţe de natură divină alcătuia, deşi logică în sine, un admirabil substrat pentru flora dogmatică cu corole antinomice de mai târziu; lucru ce nu se poate spune despre teza adopţiană, care ar fi tăiat orice posibilitate de „dogmatizare“ ulterioară. Dacă s-ar fi acceptat adopţianismul, nu s-ar mai fi ajuns la „dogmele“ de natură antinomică, construite cu atâta insondabilă pasiune de eclezia creştină.

Concepţia teologică despre Trinitate a avut în cursul timpurilor un şir întreg de forme mitic-raţionalizante. Amintim numai două extreme. Sabelianismul afirma de pildă că Tatăl, Fiul, Sfântul Duh sunt numai „moduri“ ale aceleiaşi fiinţe: Dumnezeu. Adică: forme de manifestare, chipuri, aspecte, dar nu persoane. Diametral opuse modalismului sabelianist, dar tot atât de mitic-raţionalizante, erau concepţiile pluraliste, care susţineau zei separaţi. Dumnezeu era divizat în zei deosebiţi: Tatăl şi Fiul sau Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh. Faţă de aceste doctrine diametral

opuse, care se pot însă deopotrivă gândi logic, a învins „dogma“ trinitară, dezvoltată îndeosebi de Clemens Alexandrinul şi de Origen, cu un pronunţat caracter antilogic. La Origen, Logos-Fiul şi Sfântul Duh nu sunt simple moduri sau aspecte ale Dumnezeirii, nici fiinţe substanţial separate, ci persoane în toată plinătatea sensului acordat cuvântului, persoane spirituale real separate ca atare, dar una ca substanţă-fiinţă. Formula aceasta are caracterul unui cristal cu transparenţe deformante, cu ciudate focuri interioare, care îşi dispută întregul ce le cuprinde şi care totuşi trebuie să-şi facă loc reciproc. Materia formulei e de un străveziu deconcertant şi desfigurant. De notat că nici la Origen doctrina teologică nu îmbracă încă forma din urmă. La Origen, ca şi la Părinţii antignostici – Irineu şi Tertulian[27] – Logosul este cu o treaptă mai jos decât Tatăl. Spiritul dogmatic, deşi antilogic, totuşi iubitor de echilibru, precizează ulterior că Logosul nu e întru nimic inferior Tatălui. Dacă vorbim la figurat, la Origen Dumnezeu închide o cascadă interioară de la Tatăl, Fiul până la Sfântul Duh, pe când pentru dogma definitivă cele trei persoane – urmând un fel de lege a vaselor comunicante – se ridică toate la acelaşi nivel.

Arianismul, una din cele mai mari crize în istoria creştinismului, în pofida caracterului cu totul imaginar al construcţiilor sale, ar putea foarte bine să fie numit criză logicistă. Toate faimoasele teze ale lui Arie (Dumnezeu n-a fost totdeauna Tatăl, Logosul a fost creat în timp, e o fiinţă inferioară şi străină de Tatăl, în Isus Hristos s-a întrupat această fiinţă creată de Dumnezeu etc.) reprezintă în ultima linie o încercare de a raţionaliza, de a dezdogmatiza doctrina creştină şi de a o pune cât mai mult în acord cu posibilităţile de comprehensiune ale omului. Sinodul niceean, atât de hotărâtor pentru istoria creştină, a osândit revoluţia raţionalistă a lui Arie. De acum Isus Hristos rămâne în doctrina deplin cristalizată a creştinismului:

1. Întruparea Logosului.

2. A Logosului care nu e un mod al lui Dumnezeu, ci o ipostază (persoană) din etern a lui Dumnezeu.

3. Ipostază nu în sensul de emanaţie sau de făptură creată, ci de naştere personală din Tatăl, rămânând una ca substanţă cu Tatăl.

4. Prin nimic inferior Tatălui.

Discuţii de sute de ani au dus la această dogmă.

Am putea să arătăm şi cu exemple luate din faza a doua a istoriei dogmei cristologice, fază prin care s-a ajuns la stabilirea celor două naturi (divină şi omenească) în persoana lui Isus Hristos, cum toate ideile declarate mai târziu drept erezii (doketismul, monofizitismul etc. etc.) au fost tot atâtea încercări de a face „inteligibilă" apariţia lui Isus Hristos.

Toate luptele de idei din epoca de formare a doctrinei creştine se desenează pe un fond de tendinţe polare: tendinţa mitic-raţionalizantă şi tendinţa de dogmatizare. Acesta e faptul fundamental al istoriei doctrinei creştine. Întâia tendinţă consecvent realizată ducea veşnic la erezie, a doua consecvent realizată ducea la dogme din ce în ce mai complicate. Biserica s-a identificat totdeauna cu năzuinţa de a dogmatiza şi de a anula orice tentativă de organizare mitic-raţională a materialului teologic şi cristologic existent.

*

O comparaţie între formulele definitive ale dogmelor şi punctul lor de plecare, spre a se vedea ce complicaţii cuprind formulele definitive, nu poate să fie decât foarte instructivă. Prin comparaţie se pot distinge două mari complicaţii.

Întâia complicaţie: la Filon, de la care am pornit, se făcuse întâiul pas spre dogmă prin afirmaţia că, prin emanarea Logosului, divinitatea nu suferă nici o scădere. Ideea aceasta dogmatică se complică în doctrina creştină cu alta: derivatul însuşi e ceva nescăzut şi egal întru totul cu izvorul, cu originea. Logosul prin nimic inferior Tatălui.

A doua complicaţie: la Filon aveam ideea dogmatică a emanaţiilor ce rămân unite în Dumnezeu. Logosul era un principiu emanat, mai mult impersonal şi aproape numai alegoric numit Fiul (ca şi la mulţi Părinţi creştini de altfel); Logosul devine abia la Origen „persoană" în toată accepţia cuvântului, adică *animal vivens* (Harnack). Unitatea substanţială a unei persoane cu altă persoană (Logosul cu Tatăl), afirmată în hotărârile niceene, e şi mai dogmatică decât unitatea emanaţiei (de natură mai mult impersonală decât personală) în Dumnezeu la Filon. Conceptul „persoană" implică în mai mare grad izolarea de restul existenţei decât „impersonalul"; o unitate între două persoane e deci logic mai greu de conceput decât o unitate între existenţe impersonale diferite. Afirmarea

unei asemenea unități între două persoane, ca identitate substanțială, constituie deci o potențare a dogmaticului.

Asupra altor deosebiri de conținut între formulele inițiale ale lui Filon și cele de la Niceea nu ne oprim, fiindcă sub unghi dogmatic, structural-formal, ele nu prezintă vreun interes deosebit. Complicațiile constatate ne îndreptățesc însă să afirmăm o crescândă întețire, în anume sens, în evoluția ideilor dogmatice. Dogma Trinității conține nu numai mai multe elemente de natură dogmatică, dar și o mai netă precizare a lor decât ideea filonică despre divinitate. Astfel se poate afirma că formulele despre divinitate au înregistrat în cursul timpurilor un spor de carate dogmatice și că dogma, dobândind un miez tot mai consistent, tot mai echilibrat, tot mai simetric în antilogicitatea sa, evoluează de la un minimum de relief dogmatic spre un maximum de relief dogmatic. Dogmele se stabilizează abia după ce-și ajung acest stadiu de maxim relief. Procesul pe care îl subliniem constituie și el un indiciu evident că doctrina creștină a crescut sub controlul unui criteriu cârmuitor, care elimina pe rând tot ce nu era dogmatic și tot ce era mai puțin dogmatic în favoarea intens-dogmaticului.

În dogmele creștine se oglindește desigur tot procesul devenirii lor istorice și tot conflictul de formule, adesea diametral opuse, înălțate în jurul aceluiași obiect. Ceea ce nu vrea deloc să însemne că dogmele au răzbătut prin natura aceasta sintetică a lor. În dosul dogmelor vedem mai mult decât numai nevoia de sinteză (care poate avea și un caracter rațional); acest mai mult e: setea de mister, tendința de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raționalizare a spiritului omenesc. Dogma aducea desigur un echilibru sintetic, fără de a raționaliza însă misterul. Dogmele au pătruns în conștiința timpului nu fiindcă au fost sinteze, ci fiindcă în plus mai erau și „dogme", adică niște formule care nu raționalizează, ci numai fixează și articulează misterul metafizic ca mister.

Acest mare, susținut și consecvent apetit spiritual, orientat în direcție dogmatică, caracterizează o întreagă eră istorică, dându-i o fizionomie proprie. Deoarece începuturile dogmatice se fac în afară de creștinism, s-ar putea risca afirmația că apetitul spiritual despre care vorbim, aparținând timpului, ar fi dat naștere la doctrine de înalt relief dogmatic chiar dacă n-ar fi apărut creștinismul.

Teologii din toate timpurile au ținut să aducă dogma în legătură exclusivă cu „revelația". Termenul acesta nu poate să intervină în studiul nostru în discuție. Noi punem problema dogmaticului sub unghi de vedere filozofic, și una din țintele noastre e tocmai aceea de a arăta că dogmaticul are o noimă și în afară de asemenea considerații teologice. În cele ce urmează se va vedea că dogmei i se poate lua substratul teologic, adică huma cerească a revelației, fără ca prin aceasta dogma, ca tip de gândire, să rămână cu rădăcinile în vânt.

Note

23. Încercările de *interpretare* filozofică ■ *conținutului* dogmelor sau a unor anume elemente din doctrina creștină sunt nenumărate. Câtă trudă nu s-a manifestat în cele mai diverse școli filozofice pentru ■ tălmăci diferite gânduri creștine în așa fel ca ele să se acorde cu sistemul sau cel puțin cu liniile generale ale sistemului adoptat de respectiva școală. Un deosebit zel în direcția aceasta au arătat mai ales gânditorii hegelieni și-l arată în timpul nostru anume cugetător dialectici, aparținând cu osebire filozofiei în strânse legături cu gândirea religioasă protestantă. În toate aceste încercări, e vorba totdeauna de ■ exegezā specială aplicată *conținutului* doctrinei creștine. ■ o exegezā tălmăcitoare și răstălmăcitoare, care ia, îndeosebi în ultimul timp, un aspect foarte abstract și care nu are alt rost decât acela de a anexa filozofiei cel puțin elementele principale ale doctrinei creștine. Desigur că multe din încercările la care ne referim sunt interesante, uneori chiar foarte interesante, dar atât. Amintim printre acești gânditori pe unul care, după părerea noastră, duce la extremă limită exegeza abstractă: P[aul] Tillich. (A se vedea bunăoară cartea sa *Religiöse Verwirklichung*, Furche Verlag, 1930.) Tillich, pentru a salva elementele esențiale ale doctrinei creștine, se dedă la o interpretare extrem de simbolică și de eterată a ideii de „grație", de „judecată" etc. Chiar și apariția lui Isus Hristos e simbolic abstractizată într-un sens, ca să corespundă exigențelor gândirii filozofice de azi. Tillich vorbește astfel despre „locul cristologic" ca linie „medială" a istoriei, ca „mijloc" care dă un sens istoriei, indiferent de persoana istorică a lui Isus Hristos etc. Încercările nu sunt lipsite de subtilitate, dar sensul originar al doctrinei creștine apare în ele atât de alegoric-diluat, încât suntem nevoiți să vedem în considerații de asemenea natură semne de agonie ale doctrinei creștine, cel puțin în forma ei protestantă. În problema ce ne-o punem noi nu ne vom referi nici un moment la „conținutul" dogmelor sau al doctrinei creștine ca atare. Studiul nostru nu-și propune adaptarea ideilor creștine la vreo anume filozofie actuală.

24. Informații mai detaliate despre Filon din Alexandria, precum și despre toată gândirea elenistă, se pot găsi în *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit* de G. Kafka și H. Eibl, Reinhardt Verl., 1928.

25. *Ibid.*, p. 180.

26. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1886, pp. 139 și 142.

27. Antignosticii, spre deosebire de gnostici, limitau numărul ipostazelor lui Dumnezeu la trei, în timp ce gnosticii le admiteau în număr nedefinit.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sine şi pe aceea de „fiinţă“. Există deci între cele două noţiuni un raport neted de la abstract („fiinţă“) la mai concret („persoană“), un raport de solidaritate logică complet determinată. Raportul de solidaritate se extinde şi asupra aplicării acestor noţiuni într-un domeniu de existenţe numerice. Adică: când spui despre ceva concret că e alcătuit din „trei persoane“, spui implicit şi că e alcătuit din „trei fiinţe“. Sau când spui despre o existenţă că e „o fiinţă“, *poţi* să spui în acelaşi timp, cel mult, şi că e o „persoană“, dar nicidecum că e „trei persoane“. Cele două noţiuni („persoană“ şi „fiinţă“) sunt, dacă nu în orice aplicare a lor, atunci cel puţin în această aplicare numerică, reciproc solidare. Dogma însă le desolidarizează, cel puţin în aplicarea lor specială numerică asupra obiectului în chestiune (divinitatea), *deşi ca noţiuni abstracte le păstrează nealterate.* Avem deci de a face în dogma Trinităţii cu un foarte curios paravan de izolare, ce se introduce între conceptul „fiinţă“ şi cel de „persoană“, dar numai cât priveşte întrebuinţarea lor într-un caz cu totul special. Formula trebuie să spună în fond următoarele: când aplicăm pe un plan transcendent termenii „persoană“ şi „fiinţă“, ne putem dispensa de raporturile logice inerente acestor concepte. Se postulează deci, irealizabil pentru mintea noastră – printr-un fel de transcendere a ei –, o existenţă care ar putea să fie „una“ ca „fiinţă“, dar „trei“ ca „persoană“. Ceea ce face ca dogma Trinităţii să rămână un corp străin pentru funcţiile asimilatoare ale intelectului, ceea ce face ca ea să devină, cu alte cuvinte, de neînţeles şi de neconsumat e deci, în afară de atributele numerice, şi această deformare a unui raport logic deplin determinat între concepte date (fiinţă–persoană). Raportul neted de la abstract la mai concret dintre cele două noţiuni e în anume privinţe scos din discuţie şi anulat, anulare pe care intelectul nu poate să o conceapă şi intuiţia nu poate s-o întruchipeze (nici imaginar), fiind contrară funcţiunilor lor. Spiritul postulează însă deformarea în chestiune dincolo de intelect şi de intuiţie; act pe care nimic nu i-l poate interzice. Dogmatismului scindează în aplicarea lor noţiunile „fiinţă“ şi „persoană“, dincolo de diferenţele lor logice firești. Prin această scindare, gândirea dogmatică se pune în dezacord cu funcţiile logice ale minţii, deşi păstrează nealterate „conceptele“ acesteia.

Mai pomenim un exemplu de aplicare scindată a unor noţiuni solidare. Metoda o găsim întrebuinţată şi în dogma despre cele „două naturi“ unite

și neamestecate în „persoana“ lui Isus Hristos. Pentru cei ce au construit această dogmă, cuvântul „persoană“ însemna, desigur, manifestarea concretă a unei naturi (esență). Noțiunea „persoană“ se subsumează, în raport de la mai concret la mai abstract, în întregime noțiunii „natură“. În consecință, din punct de vedere logic, pe planul cunoașterii obișnuite, teza cristologică trebuia sau putea să fie formulată astfel:

1. Dacă în Isus Hristos sunt două naturi (omenească și dumnezeiască), atunci trebuie să fie în el și două persoane.

2. Dacă în Isus Hristos e numai o persoană, atunci una din cele două pretinse naturi devine iluzorie (metaforă), rămânând ca reală numai una din ele (sau cea dumnezeiască, sau cea omenească).[29]

Dogma însă afirmă și cele două naturi în Isus Hristos, și unica sa persoană. Cât timp aderăm la noțiunile antice despre „natură“ și „persoană“, sinteza cerută de dogma în discuție e irealizabilă pentru intelectul nostru. Ea e o sinteză *postulată*. Se sparge și aici o solidaritate logică între noțiuni date, fără de a li se schimba conținutul. Două concepte în raport de subsumpțiune (cea mai abstractă inclusiv dată în cea mai concretă), deci solidare în anume grad precis determinabil, se bifurcă *forțat* în aplicarea lor, sub imperiul dogmei. Noțiunea mai concretă fiind mai plină, mai bogată decât cea cu un grad mai abstractă, e susceptibilă, *eo ipso*, de o diferențiere logică (în definiția însăși a conceptului mai concret apare diferența sa specifică). Dar nu despre asemenea diferențieri logice ■ vorba în dogme. Dogma atacă, în mecanismul său cel mai intim, însăși solidaritatea logică inerentă noțiunilor. Dogma deformează raporturile logice dintre noțiuni, fără ca noțiunilor în sine să le dea alt sens decât l-au avut dintr-un început. Totul se petrece ca și cum noțiunile ar avea, în afară de funcția lor logică, și o altă funcție, aceea anume de ■ articula un ce transcendent de neînțeles prin intelect, de neconstruit prin intuiție. Noțiunile în această funcție dogmatică a lor ar putea să intre întrolaltă în raporturi care sunt diametral opuse celor logice. Cu alte cuvinte, *dogmatismul relaxează în chip radical raportul crezut absolut necesar dintre Noțiuni și Logică.*

Relaxarea raportului dintre concepte și logică se poate ilustra și prin alte exemple. O aplicare scindată a unor concepte solidare găsim și în teza transsubstanțializării euharistice (în euharistie vinul și pâinea transformate în sângele și trupul Domnului)[30]. Noțiunile de „substanță“

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

metodologice are loc după constituirea ca atare a științei de tip galileo-newtonian. Rămâne să vedem dacă acest proces de autopotențare metodologică este un proces infinit sau dacă nu cumva ar putea să ducă la anume impasuri datorită unor eventuale limite ce i-ar fi inerente.

Note

130. Despre acestea el a publicat un studiu de mare importanță la Londra, în 1767. [Este vorba despre *The History and Present State of Electricity (n.red.)*.]

131. Flogiston – substanță imaginară care explică procesul de ardere; termen folosit cu predilecție de alchimiști în Evul Mediu (*n.red.*).

132. În edițiile anterioare celor Humanitas, termenul „radiație" a fost înlocuit aici și *infra* cu „rază". *Cf.* p. 642, nota (*n.red.*).

133. Johann Wolfgang Goethe, *Zur Farbenlehre*, p. 439.

134. Citat după Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*, Teubner Verlag, 1910, p. 72.

135. Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, ed. cit., p. 114.

136. După Émile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, 3 vol., Éditions Félix Alcan, Paris, 1931, nota 35.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.